الدكتور علي الخزاعي

النحو العربي

في ضوء المذهب الذاتي في نظرية المعرفة





www.daralrafidain.com

OPUS PUBLISHERS

النحو العربي
في ضوء المذهب الذاتي
في نظرية المعرفة

الدكتور علي جاسم الخزاعي

النحو العربي
في ضوء المذهب الذاتي
في نظرية المعرفة


www. daralrafidain. com



النحو العربي في ضوء المذهب الذاتي

في نظرية المعرفة

Arabic grammar in the light of the doctrine of self

Study in the representation of minorities in Iraq parliament

By: Dr. Ali Jasem Al- khozaey

المؤلف

الدكتور علي جاسم الخزاعي

الطبعة الأولى، لبنان/كندا، 2017

First Edition، Lebanon/Canada، 2017





56 Laurel Cres. London، Ontario، Canada

Tel: +1 2266783972

N6H 4W7

opuspublishers@hotmail. com

لبنان - بيروت / الحمرا

تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo. com

info@daralrafidain.com

www. daralrafidain. com

ISBN: 978-1-988150-48-2

الإهـــداء

إلى من قرن الله تعالى رضاه برضاهما

إلى من جعل الله تعالى بيني وبينها مودةً ورحمةً

إلى زينتي من الحياة الدنيا

الحسين، العباس، زينب، رزان

عـلي



المقدمة

الحمد لله الذي منع الأوهام أن تنال إلا وجوده، وحجب العقول أن تتخيل ذاته لامتناعها من الشبه، والتشاكل، وصلى الله على خير خلقه محمد وآل محمد أهل بيت النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومهبط الوحي، ومعدن الرحمة، وخزّان العلم، وبعد:

فإنَّنا لن نجانب الصواب إذا ما وصفنا نظرية النحو العربي بأنَّها آية من آيات العقل الإسلامي، حيّرت الدارسين بحثاً عن سرٍّ إعجازها الذي اختفى في فلسفة المنهج، ومفاهيمه المعرفية، ومبادئه، وأسسه، أو ما يمكن أن نصطلح عليه بالفكر المؤسس لتلك النظرية.

ويمكن أن نَصفَ الاتجاه الذي درس منهج النحو العربي في ضوء علم أصول الفقه لتحديد مفهومه، وكشف مبادئه المولّدة، وأسّس ما عُرِف بعلم أصول النحو أنَّه أول محاولة علمية جادة سعت إلى تشخيص الأسس المعرفية للنحو العربي لاعتقاد أصحاب هذا الاتجاه بأنَّ أدلة النحو يمكن وصفها بالأصول كما أنَّ أدلة الفقه توصف بالأصول كما أشار إلى ذلك الأنباري في مقدمة رسالته الثانية (لمع الأدلة).

وقد استعان هذا الاتجاه بمصطلحات أصول الفقه، ومفاهيمه لتحديد الفكر المؤسس للنحو العربي الذي رُسِمَ على شكل صورة أصولية؛ لأنَّ الدارسين قاموا بعملية نقل المفاهيم، والمصطلحات الأصولية إلى الدرس النحوي، فأصبح في النحو قياس جلي، وآخر خفي، وإجماع، واستصحاب حال، واستحسان، وصار في النحو تعارض أدلة، وترجيح، وغيرها من المصطلحات الأصولية، وهو ما يبدو واضحاً في كتاب الاقتراح للسيوطي، وشروحه. أمّا الدارسون المحدثون من أصحاب

هذا الاتجاه، فقد أخذت عندهم أطروحة (أصول النحو) بعداً تاريخياً، إذ غلب على دراستهم أرخنة كل أصل من الأصول التي أقرها مؤسسو هذا الاتجاه.

وإذا ما نظرنا إلى العصر الحديث، فإنَّنا نجد أنَّ موضوع المنهج النحوي، والفكر المؤسس لنظرية النحو العربي قد شغلت حيزاً كبيراً، بل صارت أهم موضوعات الدرس النحوي الحديث حتى أنَّ جملة من الدارسات جعلت مصطلح الفكر، أو التفكير عنواناً لها كأصول التفكير النحوي، وتقويم الفكر النحوي للدكتور علي أبو المكارم، وكتاب الأصول دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب للدكتور تمام حسان، والفكر النحوي عند العرب أصوله ومناهجه للدكتور علي مزهر الياسري، وأصول التفكير النحوي عند المبرد للدكتور علي فاضل سيد الشمري، وغيرها من الدارسات الأخرى.

وقد تعددت المناهج التي قرأ في ضوئها المحدثون موضوعة التفكير النحوي، وفلسفة المنهج النحوي، وكان من بين تلك المناهج المنهج المعرفي الذي ينطلق من نظرية المعرفة التي تمثل أحد مباحث الفلسفة الرئيسة، إذ إنَّ الفلسفة تنقسم على عدة مباحث، المبحث الأول: مبحث الوجود الذي يُعنى بدراسة الوجود، ومفهومه، ومبحث المعرفة (نظرية المعرفة) الذي يُعنى بدراسة المعرفة الإنسانية على وفق موضوعات محددة، تتمثّل في مصدر المعرفة، وطريقة نموها، وقيمتها التصديقية، وحدودها.

وقد ظهرت مجموعة من الدراسات التي تنتمي إلى هذا الاتجاه، منها كتاب (الأصول) للدكتور تمام حسان، وما جاء في كتاب (بنية العقل العربي) للدكتور محمد عابد الجابري، وكتاب الأسس الابستمولوجية، والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه للدكتور إدريس مقبول، وكتاب (قضايا ابستمولوجية في اللسانيات) للدكتور حافظ اسماعيلي علوي، والدكتور محمد الملاخ، وكتاب (المجاز وقوانين اللغة قراءة ابستمولوجية في النظرية اللسانية العربية) للدكتور علي محمد علي سلمان، وغيرها من الدراسات الأخرى.

والجامع المشترك بين دراسات الاتجاه المعرفي أنَّها لم تتخذ من موضوعات

نظرية المعرفة، ومباحثها الرئيسة محاور أساسية لتحليل النحو العربي بُغية الوصول إلى أسسه المعرفية على الرغم من إعلانها الانتماء إلى البحث المعرفي إذا استثنينا بعض الإشارات التي قد ترد في بعض الدراسات.

وابتعاد الدراسات المعرفية عن هذه الموضوعات يُفقد البحث المعرفي قدرته على ممارسة وظيفته في حل الإشكاليات التي من شأنه أن يناقشها، ويحللها للوصول إلى جواب مناسب لها. ويمنعه من أن يفتح آفاق دراسية جديدة تتمثل في جعل مباحث نظرية المعرفة مداخل معرفية لقراءة التراث اللغوي بشكل عام، والتراث النحوي بشكل خاص، مثلما أصبحت مباحث علم أصول الفقه موضوعات رئيسة في الدراسات النحوية الحديثة.

ودراستنا هذه تنطلق من هذا المنطلق نفسه، إذ تسعى إلى دراسة النحو العربي في ضوء مباحث نظرية المعرفة التي حددتها الدراسات الفلسفية، وتتخذ من هذه المباحث غايات تحاول الوصول من خلالها إلى تحديد الأسس المعرفية للنحو العربي.

ولما كانت نظرية المعرفة تمتلك أكثر من تفسير لتعدد المذاهب، والاتجاهات الفلسفية، إذ لكل مذهب فلسفي تفسير خاص بنظرية المعرفة، فقد اخترنا تفسير المذهب الذاتي في نظرية المعرفة. وما دفعنا إلى اختيار هذا التفسير وحدة الانتماء الفكري بين المذهب الذاتي، وبين النحو العربي، فمؤسس هذا المذهب وهو السيد محمد باقر الصدر (رحمة الله تعالى عليه) مفكر إسلامي ينتمي إلى أهم العلوم الإسلامية كعلم الأصول، والفقه، والفلسفة كما أنّ مؤسسي النحو العربي كانوا ينتمون إلى علم الأصول، والفقه، والكلام.

وقد اتبعنا في دراستنا هذه منهج الوصف التحليلي، فجاءت هذه الدراسة في مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة، إذ خصصنا الفصل الأول لعرض المذهب الذاتي عرضاً يساعد على تحديد الإطار النظري الذي استعنا به منهجاً لتسليط الضوء على الأسس المعرفية للنحوي العربي، ومحاولة كشفها، وتشخيصها.

أمَّا الفصل الثاني، فقد خُصص لدراسة الاستدلال الاستقرائي عند النحويين؛ لأنَّ منهج الاستقراء يمثل المدخل الحقيقي لقراءة الفكر النحوي؛ لأنه كان المنهج

المؤسس كما سنبين في ذلك الفصل. وحاولنا في هذا الفصل تحليل الاستدلال الاستقرائي تحليلاً معرفياً لبيان المبادئ المعرفية التي كونت هذا الاستدلال، ومن ثم تولدت على أساسها القواعد النحوية التي هي تعميمات استقرائية كما يتضح من تعريف النحو عند النحويين بأنَّه علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب.

أمَّا الفصل الثالث فقد درسنا فيه موضوعة القياس النحوي لتحديد بنية هذا اللون من الاستدلال الذي غدا عنواناً للنحو كما يرى بعض النحويين. وحاولنا أن نكشف عن مبادئه الاستدلالية التي يعتمد عليها النحويون في توليد الأحكام القياسية، وتحديد علاقته بالاستدلال الاستقرائي.

أمَّا الفصل الرابع فدرسنا فيه العلة النحوية، ومفهومها الذي اعتمد عليه النحويون في بناء الأحكام الأصول، والفروع، وخصائص العلة الموجودة في الاستدلال الاستقرائي، والاستدلال القياسي، وأثر مفهومهما في تحديد الأسس المعرفية لذينك الاستدلاليين. ومن ثم جاءت الخاتمة التي لخصنا فيه ا أهم المبادئ التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، وأهم النتائج التي تترتب على تلك الأسس.

وقد واجهت هذه الدراسة مجموعة من الصعوبات، أهمها، أنَّ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة موضوع بكر، لا توجد له دراسات تطبيقية غير ما قام به مؤسسه السيد محمد باقر الصدر في كتبه، ومحاضراته التي طرح من خلالها مذهبه المعرفي، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنَّ الجانب النظري في المذهب الذاتي لم يحظَ بدراسات تحليلية كثيرة، إذا ما استثنينا دراسة الدكتور يحيى محمد في كتابه (الاستقراء والمنطق الذاتي)، وكتابي السيد عمار أبو رغيف (الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش) و(منطق الاستقراء)، وكتاب السيد كمال الحيدري (المذهب الذاتي في نظرية المعرفة)، وبعض البحوث التي سنشير إليها في الفصل الأول، ومن ثم فإنَّ المذهب الذاتي لم يُطرح في الدراسات الحديثة طرحاً يُغني عن تقديم توضيحٍ مفصلٍ للجانب النظري لهذا المذهب فضلاً عن خلو الدرس الأكاديمي- بحسب اطلاع الباحث- من دراسة متخصصة بقراءة المذهب الذاتي، أو تطبيقاته، وهو ما دفعنا إلى تخصيص فصل مستقل يُعنى بتوضيح الجانب النظري في المذهب الذاتي. ومن ثم فإن هذه الأطروحة هي أول دراسة بحسب اطلاع الباحث- تعنى بتطبيق نظرية المذهب الذاتي خارج دائرتها الاولى.

ولا يفوتني أن أقدم كل الشكر والامتنان لاستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور حامد الظالمي، وجميع استاذتي الاجلاء في قسم اللغة العربية/كلية التربية للعلوم الإنسانية/جامعة البصرة الذين غذونا بالمعرفة والعلم طلبةً، والإرشاد والتوجيه باحثين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول:

المذهب الذاتي في نظرية المعرفة

المبحث الأول:

مباحث نظرية المعرفة

توطئة

نظرية المعرفة تمثل مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة[1]، ويرى بعض الدارسين أنَّها تشّكل المقدمة الضرورية لمباحث الفلسفة الأخرى كمبحث الوجود[2]. بل إنَّها شكّلت في مرحلة من المراحل التاريخية للفلسفة موضوع الفلسفة الرئيس[3].

ونظرية المعرفة في أي فلسفة، أو فكر تمثّل مدخلاً ضرورياً لبنائه من جهة، والمرآة التي تعكس معالمه، وسماته من جهة أخرى[4]، ومن هنا تبدو أهمية نظرية المعرفة واضحةً جليةً؛ لأنَّها الوسيلة الفضلى لطرح فهم حقيقي لذلك الفكر، أو تلك الفلسفة، مادامت تشكّل المخطط البنائي لذلك الفكر، أو الفلسفة. ويبدو أنَّ قوة أي نظرية فلسفية، يرجع إلى مدى اعتمادها على رؤية معرفية دقيقة. ((لهذا لا نجد فيلسوفاً مهما كانت منظومته الفلسفية التي يؤكدها إلا وتمثّل نظرية المعرفة لديه مكانة مديدة، وعميقة))[5]. وهذا يدل على ضرورة البحث المعرفيِّ لكل علم، أو نظرية لكشف حقيقتها، وإظهار أسرارها. وإذا لم ينل الجانب المعرفيّ لأي نظرية حظَّه من الدراسات التي تحدد مدى تأثيره في مستويات تلك النظرية، فإنَّ جملة من الإشكاليات التي تواجهها تلك النظرية

---

(1) ينظر: أسس الفلسفة د. توفيق الطويل: 116، ونظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين د. محمود زيدان: 7، ونظرية المعرفة عند أرسطو د. مصطفى النشّار: 27.

(2) ينظر: نظرية المعرفة جواد آملي: 1.

(3) ينظر: نظرية المعرفة عند أرسطو: 28، والابستمولوجيا زينب شوربا: 9.

(4) ينظر: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: 7.

(5) نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر د. صباح حمودي المعيني: 15.

ستظل تحتفظ باشكاليتها؛ لأنّ حلّها من وظيفة البحث المعرفيّ، وأنَّ بعض الأسئلة التي تطرح حول تلك النظرية ستبقى مفتقرةً إلى أجوبتها؛ لأنَّها أجوبة تقع في دائرة البحث المعرفيِّ.

مباحث نظرية المعرفة:

تذكر الدراسات الفلسفية التي تعنى بالشأن المعرفي، وتبحث فيه أنَّ التصور الأساس الذي تستند إليه الإشكالية العامة التي تحاول نظرية المعرفة حلَّها يتمثل في ثنائية (الذات-الموضوع)[1]. كما أنَّ هذه الثنائية تمثّل حجر الأساس للمباحث المعرفية. وكلُّ نظرية من نظريات المعرفة تتحدد طبيعتُها، ومبادؤها، وتفسيرها للموضوعات المعرفية بتحديد أولوية أحد هذين العنصرين، أو المحورين، وأي منهما يؤثر في الآخر[2]. فإنَّ أي نظرية معرفية تبدأ متسائلة عن ((إمكانية معرفة الذات للموضوع، وإن هي أثبتت تلك الإمكانية تبحث في أدواتها، ثم في حدودها، ومدى صلاحيتها. إنَّها تبحث في طبيعة المعرفة، ووسيلتها، ثم في قيمتها))[3]، بل إنَّ أي تصور فلسفي، أو منطقي يبدو للعيان في أي نظرية معرفية يعود إلى طبيعة فهم عمل هذين العنصرين، وأثر أحدهما في الآخر، بل إنَّ كل نظرية معرفية جديدة تريد أن تفسر المعرفة البشرية تفسيراً جديداً يجب أن تضع تفسيرها في ضوء ثنائية الموضوع-والذات[4].

وتنطلق مباحث نظرية المعرفة من هذين العنصرين، وطبيعة العلاقة التي تحكمهما، فالعالِم في ضوء علاقته بالمعلوم، يتوجب عليه أن يحدد المصدر الذي يأخذ منه معلوماته، ومعارفه، وفي ضوء علاقته بالعلم لابد أن يحدد طريقة ومسلكاً يصل من خلاله إلى ذلك العلم، والعلم في ضوء علاقته بالمعلوم، يطرح مبحثاً آخر من مباحث المعرفة، متمثلاً في التساؤل عن مدى مطابقة العلم الذي اكتسبه العالم

---

(1) ينظر: درس الابستيمولوجيا، عبد السلام بن عبد العال، وسالم يفوت: 10، والمعجم الفلسفي د.جميل صليبا: 478/2، ونظرية المعرفة في القرآن: 63، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي د. محمد محمد قاسم: 291، ونظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب والمعاصرين: 10، ونظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: 19.

(2) ينظر: كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي: 258.

(3) درس الابستيمولوجيا: 10، وينظر: المعجم الفلسفي: 478/2.

(4) ينظر: درس الابستيمولوجيا: 10.

مع المعلوم. وهكذا يكون هذان العنصران هما المولد الحقيقي لموضوعات نظرية المعرفة التي حددتها الدراسات الفلسفية، والمعرفية، وإن اختلفت في التركيز في بعضها، والاهتمام به دون بعضها الآخر. ويبدو أنَّ موضوعات نظرية المعرفة الرئيسة لم تتجاوز أربعة موضوعات حازت عناية المعرفيّين مفكرين ودارسين من القدماء والمحدثين.

١- إمكان المعرفة:

ويتحدد هذا المبحث في دائرة الإجابة عن السؤال الآتي ((هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه، وصحة معلوماته، أم إنَّ قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟))[1]، وبصياغة أخرى لهذا السؤال: هل المعرفة ممكنة؟. والسؤال الفلسفي لم ينتهِ عند هذه النقطة، فإذا كان جواب السؤال المتقدم: نعم، المعرفة ممكنة، فإنَّ البحث المعرفي يطرح استفهاماً آخر يرتبط ارتباطاً دقيقاً بالسؤال المتقدم، وهو إذا كانت المعرفة ممكنة فما حدود هذا الإمكان؟. هل يتقيد بحدود المادة، والطبيعة، أم يستطيع الإنسان أن يدرك ما وراء الطبيعة، والمادة ؟[2]. وهذا المبحث بما يحتاج إليه من تأمل فلسفي؛ فهو يمثل الحلقة الواصلة بين البحث الفلسفي، والبحث المعرفي[*]، وإجابته تكون من مختصات البحث الفلسفي الخالص.

٢- قيمة المعرفة:

هذا المبحث يمثل الأصل الذي تأسست حوله نظرية المعرفة، وانطلقت منه مباحثُها الرئيسة في تاريخ الفلسفة[3]. ويبحث في قيمة المعلومات المكتسبة، وإدراكات

---

(1) أسس الفلسفة: 29.

(2) ينظر: علم اجتماع المعرفة د. شحاته صيام: 21، وكارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي: 258، ونظرية المعرفة عند مفكري الإسلام: 10، ونظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة د. عادل السكري: 32.

(*) الفرق بين البحثين هو أنَّ البحث الفلسفي يُعنى بدراسة الوجود، والبحث المعرفي يعنى بدراسة موضوعات نظرية المعرفة، ينظر: مقدمات في الفلسفة د. علي عبد المعطي محمد.

(3) ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة محمد تقي اليزدي: 1/136-137، 88، ودرس الابستيمولوجيا د. عبد السلام: 10، وجون لوك إمام الفلسفة التجريبية د. راوية عبد المنعم: 35، ونظرية المعرفة في القرآن الكريم: 42، ونظرية

الذهن البشري[*]، متسائلاً عن قيمتها التصديقية، أهي مجرد احتمال، وظن، أم يمكن أن تكون بدرجة اليقين؟. ويرتبط هذا المبحث بالمبحث السابق ارتباطاً وثيقاً؛ لأنَّ المعرفة مادامت غير ممكنة، فإنَّ الحديث عن قيمتها يكون أمراً غير ممكن.

٣- مصدر المعرفة

وهو مبحث يُعنى بتحديد مصدر المعرفة الإنسانية، ومنابعها التي يستقي منها الإنسان معلوماته[1]. فإمَّا أن يكون العقل هو مصدر المعرفة التي يكتسبها الإنسان، وإمَّا أن يكون العالم الخارجي، أوالواقع، أو أن يتخذ الإنسان له طريقة وسطى يمزج فيها بين هذين المصدرين معاً، أو أن يكون مصدر المعرفة غير ذلك متمثلاً بالإلهام، والوحي[2].

٤- وسائل المعرفة:

وهي الأدوات التي يستعين بها الإنسان للوصول إلى المعلوم، ويستعملها في تحصيل المعارف، واكتسابها[3]، ويوظّفها في إنتاج المعرفة. وهذا المبحث هو الحلقة الواصلة بين نظرية المعرفة، وبين علم المنطق، فإنَّ نظرية المعرفة ما إن تُشخص وسيلة إنتاج المعرفة، وترسم معاييرها، وتحدد قوانينها، وقواعدها حتى تتحول إلى منطق. ومادامت وظيفة هذا المبحث تحديد الأدوات الموصلة إلى المعرفة الصحيحة فإنَّه _عادةً_ ما يكون موضعاً مناسباً لبيان كيفية نمو المعرفة البشرية، وطريقة توالدها.

ولاشك أنَّ محاولة طرح تصور معين لمباحث نظرية المعرفة كان السبب الرئيس للتعدد، والتبيان الفلسفي، إذ إنَّ كلَّ مبحث من مباحثها يستبطن كما تقدم تساؤلاً معرفياً،

المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة: 32.

(*) أول عامل أدى إلى الالتفات إلى هذا المبحث المعرفي هو اكتشاف الخطأ في المعرفة الحسية، ومن ثم كان التساؤل عن مدى صحة المعرفة البشرية ومدى تطابقها مع الواقع، وهل هي صادقة فيما تخبر عنه؟، ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: 1/136-137.

(1) ينظر: كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي: 260، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام: 6، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة: 32.

(2) ينظر: كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي: 260.

(3) ينظر: درس الابستيمولوجيا: 10، علم اجتماع المعرفة: 21، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية: 35، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة: 32.

يختلف الفلاسفة في الإجابة عنه اختلافاً جعلهم مذاهبَ، وتيارات، واتجاهات تلازم كلَّ عصر فلسفي.

ومادامت مباحث نظرية المعرفة قد انبثقت من أساس مشترك فيما بينها، كان تحديد الموقف الفلسفي من كل مبحث يقتضي تحديد موقف مناسب من المبحث الملازم له، والمرتبط معه بعلاقة وثيقة، فالاتجاه القائل باستحالة المعرفة، أو الشك في إمكان تحصيل المعارف، لن يتبنى موقفاً من قيمة المعرفة يتضاد مع موقفه هذا؛ لذلك يتوجب عليه القول باللايقين، وعدم الجزم[1]. والتيار الفلسفي الذي يرى أنَّ مصدر المعرفة هو التجربة، أو الواقع، وليس العقل، فلا يمكنه أن يسلّم بوجود حقائق عقلية مجردة تتولد من العقل[2]. والمذهب الذي يعتقد بقدرة العقل على توليد الأفكار، وإنتاجها لن يحدَّ المعرفة بحدود الواقع الخارجي، أو يحصرها بالطبيعة، بل سيتجه إلى البحث عن الماورائيات؛ لأنَّه يؤمن بأنَّ المعرفة لا يمكن أن تنحصر بالواقع؛ لأنَّ الواقع المحسوس لا يمثل كل الوجود. وهذا يعني أنَّنا لا يمكن أن نفصل بين مباحث نظرية المعرفة[3].

وهكذا تكون نظرية المعرفة عبر التاريخ الفلسفي قد امتلكت أكثر من تفسير منذ ولادة أول مباحثها[4] حتى يومنا هذا، فأصبحت هناك نظريات في المعرفة تشترك في العنوان، والمصطلح[5]، وتختلف في الرؤى، والتفسير.

وقد اخترنا من بين تلك التيارات، والمذاهب المعرفية نظرية المذهب الذاتي في المعرفة التي أسسها السيد محمد باقر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) لدراسة نظرية النحو العربي في ضوئها. وقد خصصنا المباحث الآتية من هذا الفصل

(1) ينظر على سبيل المثال: موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي: 16/2، ومقدمات في الفلسفة: 27-28.

(2) ينظر: نظرية المعرفة عند أرسطو: 28.

(3) ينظر: الموضع نفسه.

(4) أشرنا سابقاً إلى أنَّ أول تلك المباحث هو مبحث قيمة المعرفة، ينظر: المنهج الجديد: 136/1-137.

(5) بعض المذاهب المعرفية غيّرت حتى من المصطلح نفسه (نظرية المعرفة) واستبدلته بـ(الابستومولوجيا)، وإن كانت بعض الاتجاهات المعرفية تفرق بين المصطلحين فترى أنَّ(الابستمولوجيا) مصطلح يختلف عن(نظرية المعرفة)، ينظر: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة: 32.

لشرح هذه النظرية، وتوضيحها، وقد بينا فيما سبق الأسباب التي دعت إلى اختيار هذا المذهب دون غيره.

نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر:

أولى السيد محمد باقر الصدر نظرية المعرفة عنايةً واضحةً حتى أصبح التنظير المعرفي لديه نقطة الانطلاق في تأسيساته الفلسفية، وحجر الأساس في تنظيراته الفكرية، ومدخلاً ضرورياً يلج من خلاله الباحثون في فكره، وتراثه، لا يستطيعون تجاوزه، ولا يتمكنون من تجاهله؛ لأنَّ البحث المعرفي عند السيد محمد باقر معلم بارز لا يمكن إغفاله.

وما يعكس المكانة البارزة لهذا البحث عنده أهميةُ موضوع المعرفة الانسانية التي أشار إليها في كتابه (فلسفتنا)، إذ قال: ((تدور حول المعرفة الإنسانية مناقشات فلسفية حادّة تحتل مركزاً رئيسياً في الفلسفة، وخاصة الفلسفة الحديثة، فهي نقطة الانطلاق الفلسفي لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون، والعالم، فما لم تُحدّد مصادر الفكر البشري، ومقاييسه، وقيمه لا يمكن القيام بأيّة دراسة مهما كان لونها))[1]؛ ((لأنَّ وضع مفهوم عام للعالم يتوقف - قبل كل شيء- على تحديد الطريقة الرئيسية في التفكير، والمقياس العام للمعرفة الصحيحة، ومدى قيمتها))[2] أي أنَّ الأفكار التي تطرحها كل نظرية فلسفية تعتمد اعتماداً أساسياً على رؤيتها المعرفية، وموقفها من كل مبحث من مباحث نظرية المعرفة.

ولم يسرِ البحث المعرفي عند السيد محمد باقر الصدر باتجاه ثابت، وفي نسقٍ واحدٍ بل مرَّت نظريته المعرفية بطورين، أو مرحلتين[3]: المرحلة الأولى: نظرية المعرفة التي تضمنها كتابُه (فلسفتنا)، وذهب فيها إلى تأكيد صحة التفسير المعرفي الذي تبناه الاتجاه العقلي الأرسطي، فكان يرى - كما هو معروف في هذا الاتجاه[4] - أنَّ العقل

(1) فلسفتنا محمد باقر الصدر: 67.

(2) المصدر نفسه: 14.

(3) ينظر: دراسات في الحكمة والمنهج السيد عمار أبو رغيف: 346، والاستقراء والمنطق الذاتي يحيى محمد: 21 ،ودراسات في فكر الشهيد الصدر نعمة الله الوائلي: 153.

(4) ينظر: أسس الفلسفة: 149، نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: 43.

بما يملك من معارف ضرورية (فوق التجربة) هو المقياس الأول في التفكير البشري، ويرى أنَّه لا توجد ثمة فكرة فلسفية لا تخضع لهذا المقياس العام؛ لذلك قيل: إنَّ آراءه الفلسفية في هذا الكتاب كانت ((لصالح المذهب الأرسطي الميتافيزيقي، وذلك على خلاف ما سنجده لدى كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء))[1].

و(كتاب الأسس المنطقية للاستقراء) يحمل في طياته الطور الثاني لنظرية المعرفة عند الشهيد الصدر، وصياغتها الجديدة. وقد أشار الشهيد الصدر نفسه إلى هذا التغيير، والتجديد في الجانب المعرفي في مقدمة كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، إذ قال[2]: ((ونحن في هذا الكتاب، إذ نحاول إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين، ودراسة نقاطها الأساسية[3] في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب فلسفتنا)). فنظريتُه المعرفية في مرحلتها الأولى تجعلنا نعدُّه من مفكري المذهب العقلي الأرسطي لإقراره بالتأسيس الأرسطي لنظرية المعرفة، وما أضافه لها الفلاسفة المسلمون الذين ينتمون إلى الاتجاه العقلي، في حين نجده في المرحلة الثانية لنظريته المعرفية التي مثَّلها كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) قد أسس لنفسه مذهباً معرفياً جديداً، بدأه بنقد المذهبين المعرفيّين العقلي، والتجريبي بمعظم اتجاهاته، وأثبت عجزهما، وعدم قدرتهما على طرح صياغة

---

(1) الاستقراء والمنطق الذاتي: 27.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء محمد باقر الصدر: 7-8.

(3) ومن أهم المسائل التي تغيّر رأي السيد محمد باقر الصدر فيها مفهوم(الاستقراء) ـ الذي يشكل جزءاً أساسياً في دراستنا الحالية كما سيتضح لاحقاًـ إذ يرى الشهيد الصدر في كتاب(فلسفتنا) أنَّ الاستدلال في المنهج الاستقرائي يسير من العام إلى الخاص على وفق ما كان يفسّره المذهب الأرسطي، والفلاسفة المسلمون،ينظر: كتاب فلسفتنا: 99، لكنَّ هذا التفسير تغيّر تماماً في كتاب(الأسس المنطقية للاستقراء)، فأصبح الاستقراء يعني الاستدلال الذي يسير فيه الذهن من الخاص إلى العام، ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 6.

والمسألة الثانية: مبدأ السببية، إذ نجد السيد محمد باقر في كتاب (فلسفتنا)قد فسّرها على وفق المفهوم الذي يراه المذهب الأرسطي الذي جعل مبدأ السببية (لكل حادثة سبب) أحد المبادئ العقلية الرئيسة(إحدى البديهيات العقلية)، وأنَّ هذا المبدأ يمثل الأساس الأول للعلوم، والنظريات التجريبية، ينظر فلسفتنا: 208، أمَّا في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) فقد تنازل السيد محمد باقر عن بداهة مبدأ السببية، وذهب إلى أنَّه مبدأ تجريبي يثبته الاستقراء، ينظر الأسس المنطقية للاستقراء: 270، ويرى يحيى محمد في كتابه(الاستقراء والمنطق الذاتي) أنَّ مفهوم الضرورة في العلاقات السببية تغيَّر عند الشهيد الصدر في بحثه(بحث حول المهدي)، فأصبحت السببية تعني عنده علاقة شدٍّ بين ظاهرتين كما يسميها الباحث الإسلامي يحيى محمد، ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 50.

منطقية تستطيع أن تفسر المعرفة البشرية تفسيراً صحيحاً، وشاملاً، وانتهى بتشكيل مذهبٍ معرفيٍّ ثالثٍ جمع فيه بعض أهم مبادئ المدرستين الأرسطية، والتجريبية كما سيتضح في ما يأتي من البحث. فإعادة بناء نظرية المعرفة بناءً جديداً، تجمعه مع النظريات المعرفية السابقة نقاط مشتركة، ويتميّز عنها بأخرى، وأهم ما فيها الابتكاراتُ، والحلول الجديدة للمشكلات المعرفية التي كانت تمثل حالة العجز في تلك النظريات، والفلسفات. وكتاب الأسس المنطقية للاستقراء يتكون من أربعة أقسام. خصص مؤلفه القسمين الأوليين منها لنقد المذاهب المعرفية السائدة، فتضمن القسم الأول: نقد النظرية المعرفية العقلية الأرسطية، الذي بيّنَ فيه الشهيد الصدر قصور المفهوم الذي طرحته المدرسة الأرسطية لتفسير الدليل الاستقرائي، إذ فسّره الأرسطيون بأنَّه لون من ألوان القياس، وأنَّ الاستدلال فيه ينتقل من العام إلى الخاص[1].

أمّا القسم الثاني، فقد خصصه لنقد النظرية المعرفية التجريبية باتجاهاتها المتعددة[2]، وقد حدَّد ثلاثة اتجاهات منها فقط[3]، وكان محور النقد في هذا القسم يتمثل في تفسير الدليل الاستقرائي[4]. حاول السيد محمد باقر من خلال نقده المعرفة التجريبية إظهار ضعف تفسير الاستقراء الذي عرضته اتجاهات الفكر التجريبي. ويرى السيد محمد باقر بعد أن ينتهي من نقد المذهبين العقلي، والتجريبي، ويوضح ضعف تفسيرهما للدليل الاستقرائي، ضرورة طرح التفسير البديل لهذا اللون من ألوان الاستدلال؛ لأنَّ معظم المعارف البشرية هي نتاج استقرائي؛ لذلك خصص القسم الثالث من الكتاب لتأسيس مذهبه المعرفي الجديد الذي يختلف عن المذهبين السابقين في كثير من القضايا، ويتميز

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 13-67.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 69 - 119.

(3) الاتجاهات التجريبية التي نقدها الصدر في القسم الثاني هي: الاتجاه الأول: هو الاتجاه الذي يؤمن بإمكان الوصول إلى اليقين عن طريق الدليل الاستقرائي، وأنموذجه الفيلسوف الانجليزي جون ستيورات مل، ينظر الأسس المنطقية للاستقراء: 70، والاتجاه الثاني: الاتجاه الترجيحي الذي يرى أنَّ الدليل الاستقرائي يعطي معرفة ذات قيمة ترجيحية فقط، وهذا الاتجاه يتمثل في الوضعية المنطقية، ينظر الأسس المنطقية: 83، والاتجاه الثالث: هو الاتجاه ذو النزعة السايكولوجية الذي يرى أن لا قيمة موضوعية للمعرفة المنتجة استقرائياً، وإنَّما الاستدلال بالاستقراء عادة ذهنية بحتة، ويمثل هذا الاتجاه دافيد هيوم، ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 70، وما بعدها.

(4) كان الدليل الاستقرائي المدخل الذي طرح السيد محمد باقر الصدر من خلاله نظريته المعرفية الجديدة؛لذلك كان تفسير الدليل الاستقرائي يمثل محور نقد المذهبين المعرفيّين، العقلي، والتجريبي.

عنهما بطرح ما لم يستطع مفكرو المدرستين طرحه. وقد شغل هذا القسم مساحة واسعة من الكتاب[1]، وأطلق على نظريته الجديدة اسم (المذهب الذاتي في نظرية المعرفة) تمييزاً لها عن المذاهب المعرفية الأخرى، وسنشير لاحقاً إلى سبب التسمية[2].

وقد جعل الشهيد محمد باقر نظرية الاحتمال المكون النظري، لمذهبه الذاتي بعد إعادة صياغتها من جديد، وإخراجها بثوبٍ أصولي[3]، استطاع من خلالها طرح تفسيره للدليل الاستقرائي، فكان المنهج الاستقرائي الموضوع الأول الذي فسّره محمد باقر الصدر على وفق مذهبه المعرفي الجديد إلا أنَّه لم يقتصر في تطبيقات المذهب الذاتي على تفسير الاستقراء فقط، بل حاول إعادة بناء النقاط الأساسية، أو المباحث الرئيسة في نظرية المعرفة[4]، كما وعد في مقدمة كتابه، فخصص لها القسم الأخير من الكتاب.

وقد خصصنا المباحث الآتية لدراسة المذهب الذاتي، وشرحه، وتوضيحه بقدر ما يُعيننا على قراءة نظرية النحو العربي في ضوء هذا المذهب.

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 123 – 372

(2) ينظر: الفصل الأول: 26.

(3) ما نعنيه بإخراج نظرية الاحتمال بثوبٍ أصولي هو أنَّ السيد محمد باقر استعان بكثير من المفاهيم الأصولية التي أسسها علماء الأصول لإعادة تفسير الاحتمال، وتعريفه، مما يجعل نظرية الاحتمال صالحة لتفسير الدليل الاستقرائي، ومن تلك المفاهيم مفهوم العلم الإجمالي الذي استعان به السيد محمد باقر الصدر لتعريف الاحتمال، وبيان مفهومه، وسنتحدث عنه في المبحث الثاني من الفصل الثاني.

(4) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 375 – 470.

المبحث الثاني:

المذهب الذاتي في نظرية المعرفة

توطئة

تبيَّن لنا -في إشارة سابقة- أنَّ المذهب الذاتي اتجاه جديد في نظرية المعرفة، أسسه السيد محمد باقر الصدر في كتابه القيم (الأسس المنطقية للاستقراء)، أعاد فيه بناء نظرية المعرفة بطرحه رؤية جديدة تُمثِّل موقفه من كلِّ مبحث من مباحث نظرية المعرفة التي ذكرناها سابقاً، وفيما يأتي نعرض تلك المواقف التي تمثل متبنيات المذهب الذاتي في نظرية المعرفة. وتركنا ذكر النقطة الأولى من النقاط الأساسية في نظرية المعرفة (إمكان المعرفة)؛ لأنَّ السيد محمد باقر لم يجعلها من نقاط التأسيس في نظريته المعرفية. ومن الممكن عدُّها بديهية لا تحتاج إلى مناقشة، ولا تحتاج إلى موقف يُبحث ضمن المباحث النظرية، وهو في هذا الموقف يتفق مع المذهبين العقلي، والتجريبي، اللذين انطلقا من موقف موحد يرى إمكان المعرفة، ولكنهما اختلفا في حدودها، فبينما حصرتها المذاهب التجريبية بالمعرفة الحسية، أو التجريبية، نجد أنَّ الاتجاه العقلي جعل حدود المعرفة تشمل ماوراء الطبيعة، وهو الموقف نفسه الذي تبناه المذهب الذاتي.

مصدر المعرفة:

يؤمن المذهب الذاتي بوجود ((قضايا، ومعارف يدركها الإنسان بصورة قبلية، ومستقلة عن الحس، والتجربة، وأنَّ هذه القضايا تشكّل الأساس للمعرفة البشرية،

والقاعدة التي يقوم على أساسها البناء الفوقي للمعرفة كلها))[1] والمذهب الذاتي في هذه النقطة يتفق مع المذهب الأرسطي الذي يؤكد ضرورة وجود قضايا بديهية، هي ((المعلومات الثابتة في النفس دون برهان))[2]، لكنهما يختلفان[3] في تحديد أصناف تلك القضايا، أو المعلومات الثابتة. فيرى مؤسس المذهب الذاتي أنَّها تنحصر بمبدأ عدم التناقض، و((المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي، بما فيها بديهيات نظرية الاحتمال))[4] في حين يذهب أرسطو، وأتباعه[5] من الفلاسفة المسلمين إلى وجود ست قضايا بديهية هي: (الأوليات، والمحسوسات، والتجريبيات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات). ويختلف المذهب الذاتي مع المذهب التجريبي في هذه النقطة. إذ إنَّ الأخير لا يعتقد بوجود تلك القضايا، ويرى أنَّ التجربة هي مصدر المعرفة البشرية[6].

قيمة المعرفة:

يرى المذهب الذاتي أنَّ قيمة المعرفة يمكن أن تصل إلى درجة اليقين، أو التصديق الجازم[7]، إذا سارت على وفق أنماط استدلالية معينة. ويعمل المذهب الذاتي من

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 123.

(2) محاضرات تأسيسية في المنطق الذاتي محمد باقر الصدر: 36، مجلة المنهاج، عدد41، لسنة1427هـ- 2006م.

(3) ينظر: محاضرات تأسيسية في المنطق الذاتي: 36، مجلة المنهاج، عدد41، لسنة1427هـ- 2006م.، والأسس المنطقية للاستقراء: 437، والتجديد في المنهج الكلامي حبيب الفياض: 138، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد(11و12)، لسنة 1421هـ- 2000م، ومما يجب التنبيه عليه أنَّ بعض الباحثين حينما يجري مقارنة بين المذهبين العقلي، و الذاتي يذكر محل الاتفاق بينهما في ضرورة وجود القضايا البديهية، ولا يشير إلى محل الاختلاف بينهما في هذه النقطة، ينظر المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر: الشيخ عبد الجبار الرفاعي: 505، مجلة قضايا إسلامية، عدد(3) لسنة (1417هـ- 1996م)، وهما يتفقان في أصل الفكرة، ويختلفان في تطبيقها كما هو مبين في المتن، فالمذهب الذاتي يرى أنَّ تلك البديهيات هي مبدأ عدم التناقض، ومصادرات الدليل الاستقرائي، في حين أنَّ المذهب العقلي لا يرى بديهية مصادرات الدليل الاستقرائي.

(4) الأسس المنطقية للاستقراء: 437.

(5) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 376، الاستقراء، والمنطق الذاتي: 429.

(6) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 123، وأسس الفلسفة: 155، ونظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: 49.

(7) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 358.

خلال منطقه الجديد على تأسيس القواعد التي تمكن الإنسان من الحصول على معرفة صحيحة، ومعقولة[1]، أي الحصول على معرفة ذات قيمة تصديقية جازمة.

ويلتقي المذهب الذاتي مع المذهب العقلي بالقول بإمكان وصول قيمة المعرفة إلى درجة اليقين إلا أنَّهما يفترقان في تفسير أحد الطرق الموصلة إلى اليقين، وهو الدليل الاستقرائي، إذ يذهب المنطق الأرسطي إلى أنَّ وصول قيمة المعرفة إلى درجة اليقين ينحصر في الطريقة القياسية (القياس البرهاني)، وأمَّا الاستقراء فلا يمكن أن تصل قيمة المعرفة المستنبطة به إلى درجة اليقين إلا إذا فُسِّر الدليلُ الاستقرائي تفسيراً قياسياً، وهو الأمر الذي تبناه المنطق الأرسطي. إذ يفسر الاستدلال الاستقرائي بأنَّه لون من ألوان القياس البرهاني[2]. ولكن المذهب الذاتي يرى إمكان وصول المعرفة التي تتولد بالدليل الاستقرائي إلى درجة الجزم من دون تفسير الاستقراء تفسيراً قياسياً كما يفعل المذهب الأرسطي[3].

توالد المعرفة:

أولى السيد محمد باقر الصدر موضوعة التوالد المعرفي، وطريقة نمو المعارف عنايةً خاصةً، يمكن أن يلحظها من يتصفح كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء). إذ شغلت حيزاً واسعاً من حجم الكتاب تنظيراً، وتطبيقاً[4]. وما يؤكد عنايته بهذه النقطة من المباحث المعرفية أنَّه انتهى إلى تأسيس منطقٍ خاصٍ يعمل على تنظيم عملية النمو المعرفيّ، ويبين الطريق الصحيح لتوالد الأفكار، والمفاهيم، والتصورات، وكيفية تمييز الفكرة الصحيحة من الفكرة المتوهمة. وعناية السيد محمد باقر الصدر بموضوعة التوالد المعرفي يجعل نظريته المعرفية في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) أقرب إلى الجانب المنطقي منها إلى الجانب الفلسفي، وما يؤكد هذا الأمر اعتناؤه بتأسيس القواعد، والمصادرات التي تستلزمها عملية الإنتاج المعرفي.

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 130.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 31-32.

(3) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 385.

(4) نلاحظ أنَّ تنظيره للتوالد المعرفي بدأ من صفحة(135) وانتهى بـ(372)، وبدأت تطبيقات نظرية المعرفة من (381) إلى(467)، ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء، طبعة دار التعارف 1986م.

ونمو المعرفة، وتوالدها بحسب نظرية المعرفة عند الشهيد الصدر يتم بطريقتين: الأولى اسماها (التوالد الموضوعي)، والثانية: (التوالد الذاتي). وتقسيم المذهب الذاتي التوالد المعرفي إلى نوعين ينطلق من نظرته إلى أنَّ أيَّ علم يعلمه الإنسان، وأي معرفة يكتسبها تتكون من عنصرين، الأول: هو الجانب الموضوعي فيها، ويقصد بذلك موضوع تلك المعرفة،، أو واقعها، أو وجودها المستقل عن علم الإنسان لها، أو إدراكه لها. والعنصر الثاني: يتمثل في الجانب الذاتي، أي علم الإنسان، وإدراكه ذلك الموضوع، أو الجانب السايكولوجي، أو درجة تصديق الإنسان بذلك الموضوع [1]. ويعبر عادةً عن هذين العنصرين بثنائية الذات-والموضوع التي تشكل المحور الأساس في نظرية المعرفة. وهذا يعني أنَّ المذهب الذاتي راعى في تأسيسه عملية إنتاج المعرفة ثنائيةَ (الموضوع-الذات) التي تشكل المحور الأساس في نظرية المعرفة. وهذا ما يميز المذهب الذاتي عن المذهبين العقلي والتجريبي. فلم يقصر عنايته بالموضوع على حساب الذات، كما فعل المذهب العقلي الذي جعل سلطة إنتاج المعرفة للعقل، وأهمل شأن الذات في عملية الإنتاج. واختلف عن المذاهب التجريبية التي أعطت الذات مركزية خاصة في إنتاج المعرفة؛ إذ جعل عملية الإنتاج المعرفي تعتمد على بعض المبادئ البديهية كمبدأ عدم التناقض[2].

وقد أطلق المذهب الذاتي على التوالد المعرفي القائم على أساس تفاعل الذات، والموضوع (التوالد الذاتي). ويرى أنَّ هذا اللون من النمو المعرفي يمكنه أن يُنتج معرفةً صحيحةً، وأن تكون قيمتها بدرجة اليقين، أو التصديق الجازم، ولكي تتضح طريق التوالد الذاتي بشكل أكبر لابد أن نبدأ بشرح النوع الأول من التوالد، وهو (التوالد الموضوعي). وهذا النوع من أنواع التوالد المعرفي لا ينحصر الإقرار بصحة ما ينتجه من معرفة في المذهب الذاتي فحسب، بل إنَّ المذهب العقلي يعتقد بصحة طريقة التوالد الموضوعي أيضاً.

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 124، وبحوث في علم الأصول: 134/4، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش للسيد عمار أبو رغيف: 94.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 437، الاستقراء والمنطق الذاتي: 223.

التوالد الموضوعي:

والتوالد الموضوعي هو المصطلح الذي أطلقه السيد محمد باقر الصدر على عملية الاستنباط، أو الاستدلال الاستنباطي الذي يعدُّ أساس العملية القياسية في المنطق الأرسطي[1]. ويقوم هذا الاستدلال على أساس أنَّ لكل فكرة، أو معرفة نحوين من الوجود، الأول هو الوجود الذهني، والثاني هو الوجود الواقعي، أو الخارجي. فإذا ولّد الذهن البشري معرفةً من معرفة أخرى بطريقة التوالد الموضوعي، فإنَّ شرط صحة المعرفة المولَّدة أن يكون بين وجوديهما الخارجيين ارتباط، أو تلازم، أي أن الذهن البشري حينما يولّد فكراً من فكر آخر توليداً موضوعياً يتوجب عليه أن يُحقّق التلازم بين وجوديهما الواقعيين. ومن ثم فأنَّ التوالد الموضوعي يعني ((أنّه متى ما وجد تلازم بين قضيّة أو مجموعة من القضايا، وقضيّة أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضيّة من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. والتلازم المقصود هو الارتباط بين موضوعي المعرفتين في الواقع الخارجي. ويمكن أن نُمثّل ذلك بمعرفتنا بـ(أنّ خالداً إنسان، وأنّ كلّ إنسان فانٍ)، فإنَّ هذه المعرفة تتولّد منها معرفة بـ(أنّ خالداً فانٍ). وهذا التوالد موضوعي؛ لأنّه نابع من التلازم بين الجانب الموضوعي من المعرفة المولّدة والجانب الموضوعي من المعرفة المولَّدة.))[2]. فالتلازم الموضوعي الذي يقوم على أساس التوالد الموضوعي بين هاتين المعرفتين (كل إنسان يموت)، و(خالد يموت) يعني أنَّ موضوعي هاتين المعرفتين مرتبطان في الوجود الخارجي، أي أنَّ بين وجوديهما الواقعي ارتباط أثبتته القضية المسماة بالحد الأوسط (خالد إنسان). والطريقة التي تولدت بها هذه المعرفة هي طريقة التوالد الموضوعي التي تقوم على أساس التلازم، أو الارتباط بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة المولدة، والمعرفة المولَّدة.

والتوالد الموضوعي كما يبدو مما سبق ينشأ على أساس التلازم بين الجانبيين الموضوعيين للمعرفة المولدة، والمعرفة المولَّدة من خلال الحد الأوسط. وتكون هذه النتيجة صادقة إذا كانت مقدماتها صادقة بغض النظر عن التلازم بين الجانبين

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 125.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 124.

الذاتيين للمعرفتين؛ لأنَّ هذا التوالد ناشئ من الارتباط، والتلازم بين الأمور الواقعية بما هي واقعية[1]. وهكذا فان التوالد الموضوعي يعني تولد فكر من فكر آخر من خلال الربط، أو الكشف عن التلازم بين متعلقيهما، أو مرجعيهما الواقعيين في عالم الواقع[2]. فالذهن البشري يتبع هذه الطريقة إذا كان التلازم، أو الارتباط حاصلاً بين الأفكار نفسها فحسب، سواء وجد مفكر أم لم يوجد[3]، أي أنَّ الادراكات البشرية حسب ضوابط منطقية ـ وبغض النظر عن ميل الشخص المدرِك، أو وعيه، أو تصديقه تستلزم بنفسها نتائج تتولد عنها، وتتبعها. ومعنى ذلك أنَّ هذه المعلومات لو أعطيت لآلة، لا يحصل لها ظن، أو يقين بها، يمكنها أن تستخرج النتائج المنطقية نفسها التي يتوصل إليها الإنسان الذي يعتمد الطريقة الموضوعية، فهذا الجانب من المعرفة الذي ينفصل عن شخص العالِم الذي يصب في قالب قضايا، وقياسات، ويدخل في دائرة الروابط المنطقية، وينتج نتائج صورية محددة، هو الجانب الموضوعي للمعرفة، ويعني ولادة معرفة لاحقة من معرفة سابقة من دون تدخل الجانب النفسي، والشخصي للعالِم مثل ولادة (خالد يموت) من (خالد إنسان + كل إنسان يموت)[4]، لأنَّ المهم هو الارتباط بين متعلقات الأفكار في العالم الخارجي.

ويتضح من التحليل أنَّ عملية التوالد الموضوعي هي عملية إثبات أنَّ لازم الكلي هو لازم الجزئي من خلال إثبات أنَّ ذلك الجزئي هو أحد أفراد المفهوم الكلي. فلازم المفهوم الكلي في القضية القائلة (كل إنسان يموت) هو (الموت). وما يهدف إليه التوالد في هذا المثال إثبات أنَّ هذا اللازم (يموت) هو لازم لأحد أفراد المفهوم الكلي، وهو (خالد). فإذا استطاع إثبات أنَّ (خالد) هو فرد من أفراد المفهوم الكلي (الإنسان)، استطاع إثبات لزومية (يموت) لذلك الفرد (خالد). وتكون النتيجة صحيحة (خالد يموت). إذن عملية التوالد الموضوعي هي عملية إثبات أنَّ لازم المفهوم الكلي هو لازم لكل فرد من أفراد ذلك المفهوم. وعملية التوالد المعرفيّ بهذه الصورة تعني أنَّ الذهن البشري من أجل تكوين معرفة صحيحة سينتقل من المفهوم الكلي إلى أحد

(1) ينظر: محاضرات تأسيسية في المنطق الذاتي: 10-11، مجلة المنهاج، عدد14، لسنة1422هـ- 2001م.

(2) ينظر: محاضرات تأسيسية في المنطق الذاتي: 19.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 13.

(4) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة محاولة الدكتور سروش: 27.

أفراده، أو من الإجمال إلى التفصيل[1]. وقد أطلق المذهب الأرسطي على عملية التوالد الموضوعي: اسم (القياس)، وعدها الطريقة الوحيدة لإنتاج معرفة صحيحة، أي أنَّ المعرفة الصحيحة هي التي تنتج بالقياس فقط[2]، ولا يعتقد المذهب الأرسطي بوجود طريقة أخرى لاستنباط معرفة صحيحة. وهذا من أوجه الخلاف المعرفي بين المذهب الأرسطي، والمذهب الذاتي.

التوالد الذاتي:

وهو الطريقة الثانية لنمو المعارف الإنسانية التي يقرُّ بها المذهب الذاتي بوصفها نمطاً استدلالياً صحيحاً يتبعه الذهن البشري في إنتاج معلوماته، وتكثيرها، ويرى السيد محمد باقر الصدر أنَّ ((الجزء الأكبر من المعرفة التي يعترف المذهب العقلي، والمنطق الأرسطي بصحتها يعود إلى قضايا مستنتجة بطريقة التوالد الذاتي))[3]. ويلجأ الإنسان إلى إتباع هذه الطريقة إذا توفر تلازم بين المعارف، والأفكار إلا أنَّ هذا التلازم في النمط الجديد لا يكون بين المرجعيات الواقعية للأفكار، بل يكون بين الجانبين الذاتيين للمعرفة المولدة، والمعرفة المولَّدة.

ويقصد بالجانب الذاتي للمعرفة درجة تصديق النفس الإنسانية، ومستوى اطمئنانها، ومقدار اعتقادها بصحة المعلومة التي تكتسبها، وصدق المعرفة التي تحصل عليها. إذ لابد حينما يعلم الإنسان بشيء ما أن تحدد نفسه قيمة تصديقية لذلك الشيء المعلوم[4].

وهذا يعني أنَّ التوالد الذاتي الذي يقوم على أساس التلازم بين الجانبين الذاتيين

---

(1) عملية انتقال الذهن من حالة الإجمال إلى حالة التفصيل هي الطريقة القياسية التي تبناها المنطق الأرسطي، وقد عُدت من أهم عيوب هذا المنطق. فهذه الطريقة تقوم على شرح القول، وتفصيله، ولا تتضمن منهجا كاشفاً للمجهول، ومن ثم فان هذا المنطق لن يأتي بمعرفة جديدة، فالمعرفة المستنبطة بهذه الطريقة تحصيل حاصل. ينظر: مباحث الأصول السيد محمد باقر الصدر تقريرات السيد محمود الهاشمي: 145/1، وأسس الفلسفة: 44-45 ،درس الابستيمولوجيا: 23، علم اجتماع المعرفة: 25، المنطق والابستومولوجيا د. هانئ يحيى نصري: 19، 233.

(2) ينظر: الأسس المنطقية: 124، والاستقراء والمنطق الذاتي: 48.

(3) الأسس المنطقية للاستقراء: 128،وينظر: بحوث في علم الأصول: 124/4.

(4) وهذا ما نجده حاضراً في حياتنا اليومية حينما نُسأل عن خبر، أو معلومة معينة نجيب مع ذكر القيمة التصديقية التي نحملها عن ذلك الشيء، ومن هذه العبارات (اعتقد، متيقن، احتمل، احتمال، .. الخ).

للمعرفة المولِّدة، والمعرفة المتولدة، يعني تولّد، أو نشوء درجة تصديق من درجة تصديق أخرى، وبتعبير آخر إنَّ التصديق، أو الاطمئنان بصحة معلوم ما تنشأ من الاطمئنان، أو التصديق بصحة معلوم آخر، كانت النفس قد صدّقت بصحته. لكنَّ هذا لا يعني أنَّ المعرفة التي تنتج بطريقة التوالد الموضوعي (الطريقة القياسية) لا تمتلك درجة تصديقية معينة، أو أنَّ المعرفة المتولدة بهذه الطريقة ليس لها قيمة تصديقية محددة، بل إنَّ تصديق النفس بصحة هذه المعرفة يكون تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين. فإذا توفر تلازم موضوعي بين المعرفتين، وتولدت عنه معرفة جديدة، فإنَّ درجة التصديق بهذه المعرفة سيكون تابعاً لتحقق التلازم الموضوعي.

أمَّا التصديق بالمعرفة الجديدة المستنبطة بالطريقة الذاتية، فلا يكون تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفتين، بل إنَّ التلازم الذاتي بين المعارف الإنسانية يتكون عندما لا يكون هناك تلازم موضوعي بين المعارف. إذ يمكن أن تنشأ معرفة جديدة على أساس معرفة أخرى من دون أن يكون بينهما تلازم موضوعي، أي من دون أن يكون بين متعلقيهما الخارجيين تلازم، أو بين وجوديهما الواقعيين ارتباط[1]. وبعبارة ثانية يحصل هذا النوع من التوالد من دون أن تكون هناك علاقة منطقية تربط بين المعرفة المولدة، وبين المعرفة المولَّدة[2]. مثال على ذلك يمكن أن نستنبط أهمية (كتاب سيبويه) من ثناء العلماء عليه، ويكون الاستنباط صحيحاً، وتكون المعرفة المولَّدة (أهمية كتاب سيبويه) معرفة صحيحة، ويكون التوالد المعرفي في هذا المثال توالداً ذاتياً، تم فيه استنباط درجة التصديق بالقضية المولَّدة (أهمية كتاب سيبويه) من درجة التصديق بكلمات العلماء فيه. إذ إنَّ لكل كلمة من هذه الكلمات درجة تصديق في النفس، وحينما تجمع هذه الدرجة مع درجات التصديق لبقية أقوال العلماء في الكتاب، نلحظ تكوّن درجة تصديق كبرى تمثل درجة التصديق بالقضية المولَّدة (أهمية كتاب سيبويه). وحينما نحلل التوالد المعرفي في هذا المثال نجد أنَّ القضية (أهمية كتاب سيبويه) نمت، وتولدت تبعاً لتولد درجة التصديق بها. ومن ثم تظل درجة التصديق بها تنمو، وتزداد كلما أضفنا قولاً جديداً لأحد العلماء يثني على كتاب سيبويه.

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 125.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 28.

إذن محور الاهتمام في التوالد الذاتي هو التلازم بين درجة التصديق بالقضية المولَّدة، ودرجة التصديق بالقضية المولِّدة، في حين أنَّ محور الاهتمام في التوالد الموضوعي هو التلازم بين موضوعي القضية المولَّدة، والقضية المولِّدة بغض النظر عن التلازم بين درجتيهما التصديقيتين. ومن ثم سيكون هناك اختلاف في اليقين الذي ينتجه كل توالد. فاليقين الذي ينتجه التوالد الموضوعي هو يقين منطقي، ويعني صدق القضية نفسها، أي أنَّها قائمة على أساس مبدأ عدم التناقض. واليقين الذي ينتجه التوالد الذاتي هو يقين مختلف؛ لأنَّه يعبر عن درجة التصديق[1] بالقضية المولَّدة.

فالتوالد الذاتي هو تكوّن معرفة جديدة من معرفة أخرى ليس بين جانبيهما الموضوعيين ترابط، أو تلازم، إنَّما تستنبط (نفس العارف، أو ذاته) تصديقها بصحة المعرفة الجديدة، وصدقها من صحة معرفة سابقة لإذعان تلك النفس بوجود تلازم بين التصديقين، أي بوجود تلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفتين اللاحقة، والسابقة. هذا التلازم ينشأ لوجود مسوّغ، أو قرينة معينة تستدل بها النفس على ذلك الارتباط.

فالمعرفة في المذهب الذاتي لا تتولد من ذات واعية، ومدركة فقط، أو تتولد من موضوعات جاهزة لا أثر للذات في نموها، وتوليدها، بل إنَّ الذي ينتج المعرفة كما يراه المذهب الذاتي هو العمل المشترك بين الذات، وبين الموضوع. إذ إنَّ الذات الواعية تترك أثرها في توليد المعرفة، وإنتاجها من خلال بيان قوة إدراكها ٍالموضوع، والاستدلالات المؤدية إلى تلك المعرفة. كما إنَّ الموضوع يكون قد أخضع الذات إلى سلطته قبل ذلك بتحديدها في دائرته، وعدم السماح لها بإنتاج معرفة تقع خارج تلك الدائرة؛ لأنّها ستكون معرفة غريبة، وشاذة. إذن لابد أن يُحصر الإنتاج المعرفي في ((التوجه نحو الموضوع من خلال الذات. فلا يوجد موضوع بدون ذات، ومن ثم فلا توجد معرفة خارج وعي الذات))[2]؛ لأنَّ ((فلسفة العلم باعتبارها تستند في أسسها، وروحها على الفلسفة، فهي في التحليل النهائي ما هي إلا نشاط، ونتاج للوعي الإنساني. فلما كان الوعي، والمعرفة، والقيمة تنعكس على إدراكات الذات، فالعلم ما

(1) ولذلك يعبر عن التوالد الذاتي بأنَّه قائم على أساس التلازم الذاتي، أي التلازم بين درجتي التصديق.

(2) علم اجتماع المعرفة: 159.

هو إلا تجسيدٌ للذات العارفة التي تستطيع أن تدفع بالنتائج، والتحليلات))[1]. ومن هنا يتبين لنا أثر الذات في التشكيل المعرفي عند المذهب الذاتي. فحينما نسأل عن معنى الذات في المذهب الذاتي نجد أنَّها ((تعبير عن الملكة، والموهبة، والعبقرية))[2]. والذات العارفة التي يريدها المذهب الذاتي ليست الذات المتأملة، بل الذات التي تكشف الواقع، أو تصوغه لنا بحسب ما تراه. فهي ذات فاعلة، تشعر بوجود الواقع الخارجي، فتقدمه لنا بصيغة محددة. فالمذهب الذاتي إذن ((لم يغفل الذات الإنسانية التي تولد المعرفة، وتتأثر بالظروف الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، السائدة))[3]، وهذا يعني اهتمام الشهيد الصدر بالعلاقة الجدلية بين المعرفة، والذات، والمحيط الذي تعيش به. ولعل هذا المعنى ينطلق من المقولة التي تنصُّ على ((أنَّ الوقائع يصعب استقلالها عن الذات الممارسة))[4]. وكذلك تنطلق من أنَّ التكوين المعرفي لا يمكن تفسيره بالشكل الصحيح إلا من خلال فهم، وإدراك العلاقة بين الذات العارفة، وموضوع المعرفة[5] وهذا ما يمثل أحد الموضوعات التي تعنى بها نظرية المعرفة[6]. وما دامت المعرفة كما ألمحنا سابقاً هي مزيج من الذات والموضوع، فهذا يعني أن الذات قد أصبحت جزءاً متمماً للنظرية، أو الأفكار.

والذهن البشري حينما يتبع الطريقة الذاتية في توليد معارفه، فإنَّه ينتج نوعين من تلك المعارف[7]، الأول: معرفة عامة، وتشمل كل القواعد، والمعايير التي يبتكرها العقل الإنساني، أو ما يمكن تسميته بالتعميمات الاستقرائية. والذهن البشري في هذه الحالة قد أنتج معرفةً عامةً من مجموعة معارف جزئية، وبتعبير آخر إنَّ سير الاستدلال في هذا التوالد يكون من الخاص إلى العام، ولاشك أنَّ استنباط القضية

---

(1) علم اجتماع المعرفة: 29.

(2) الشهيد الصدر منهج الإبداع: إبراهيم العبادي: 9، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 12، 11، لسنة 1421هـ- 2000 م.

(3) علم اجتماع المعرفة: 11

(4) المصدر نفسه: 34.

(5) ينظر: الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره: 65.

(6) ينظر: المعجم الفلسفي: 478/2.

(7) ينظر: الدليل الاستقرائي عند المفكر محمد باقر الصدر يحيى محمد: 59، مجلة المنهاج، عدد (21)، لسنة (1422هـ 2001-م)، وينظر كذلك كتابه: الاستقراء والمنطق الذاتي: 384.

العامة (المعرفة المولَّدة) من القضية الجزئية (المعرفة المولِّدة) لم يعتمد على التلازم الموضوعي بينهما لسبب واضح هو أنَّ القضية العامة يمكن أن تكون كاذبة في حين أنَّ القضية الجزئية تكون صادقة، وبتعبير ثانٍ إنَّ التلازم الموضوعي بين القضية الجزئية، والقضية الكلية يتحقق إذا سار الذهن في استدلاله من العام إلى الخاص، أي إذا كان التوالد موضوعياً، أما إذا كان الاستدلال يسير باتجاه معاكس من الخاص إلى العام، فان التوالد لابد أن يعتمد تلازماً آخر هو التلازم الذي يحصل في الجانب الذاتي، أي بين درجتي التصديق بالقضية الجزئية، والقضية الكلية كما يراه المذهب الذاتي. وهذه هي الطريقة الاستقرائية التي يعمل فيها الذهن البشري على ملاحظة عدة قرائن تشترك في مفهوم واحد، فيرى أنَّها جميعاً تستلزم معرفةً جديدةً، هي المعرفة المولَّدة، أو القاعدة التي يريد الوصول إليها.

النوع الثاني[1]: من المعارف المنتجة بالطريقة الذاتية هي المعارف التي ينتجها الذهن من خلال ملاحظة مجموعة من القرائن غير المتماثلة تماثلاً تاماً بل توجد بينها درجة من الاشتراك في بعض الجوانب فقط، وتتفق في أمور محددة. فحينما ينتبه العقل البشري إلى درجة الاتفاق بين تلك القرائن غير المتماثلة تماثلاً تاماً، يجد أنَّها تستلزم التصديق بمعرفة أخرى. مثال على ذلك الاستدلال على قضية (ثراء زيد). فإنَّنا من خلال جمع عدة قرائن كملاحظة مسكنه، وملبسه، وطعامه، وسيارته، ومعاملاته التجارية، فإنَّنا نستطيع من خلال ملاحظة تلك القرائن أن نستنبط معرفة جديدة هي (ثراء زيد)، وعملية الإنتاج المعرفي في هذا المثال تكون على أساس التوالد الذاتي، أي نستنبط درجة التصديق بـ(ثراء زيد) من درجة التصديق بكل قرينة من القرائن التي ذكرناها. ومن ثم كلما أضفنا قرينة جديدة ارتفعت درجة التصديق بالمعرفة المستنبطة بهذه الطريقة[2].

(1) خصص الشهيد الصدر جلَّ اهتمامه بالنوع الأول: التعميمات الاستقرائية، لكنه ترك مجموعة كبيرة من الإشارات، والأمثلة التي تصنف ضمن النوع الثاني من المعارف التي تنتج بالطريقة الذاتية، وقد جعل هذا النوع قسيماً مرادفاً للنوع الأول الباحث يحيى محمد، وقد كان موفقاً إلى حد كبير في هذا التقسيم، إذ إنَّ كثيراً من المعارف التي ننتجها لا تنتمي إلى الصنف الأول: (التعميمات الاستقرائية)؛لأنَّها حالات فردية خاصة لا يمكن تعميمها، إذ لا يمكن أن نعمم كل الأفكار التي ينتجها الذهن البشري.

(2) هناك مثال لطيف يذكره القدماء لكيفية القطع بصدق مسألة ما، نذكره لزيادة توضيح هذا النوع من

ويفسر الشهيد الصدر طريقة التوالد الذاتي على أساس نظرية الاحتمال، أي أنَّ الطريقة الجديدة التي يقترحها في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) هي تطبيق لمفهوم الاحتمال، ومبادئه، وقواعد حسابه.

ويعني بذلك أنَّ المعرفة التي تولد على وفق هذا الأسلوب تبدأ في أول أمرها معرفة احتمالية، أي ذات قيمة تصديقية محددة بدرجة احتمالية معينة، فقضية (ثراء زيد) بدأت في الذهن على شكل خاطرة، أو فرضية عند ملاحظة القرينة الأولى، ثم يعمل التوالد الذاتي على تنمية قيمتها الاحتمالية -بعد ملاحظة القرائن الأخرى- إلى أعلى قيمة ممكنة كأن تكون 90%، أي يعمل على رفع قيمتها التصديقية ثم بعد ذلك تتحول هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين (100%). والمذهب الذاتي يحاول أن يفسر لنا نمو القيمة التصديقية، وتحولها إلى يقين.

ويرى المذهب الذاتي أنَّ كل معرفة يحصل عليها الإنسان بطريقة التوالد الذاتي تمرُّ بمرحلتين المرحلة الأولى: هي المرحلة الموضوعية، أو المرحلة الاستنباطية، تكون فيها عملية التوالد المعرفيّ تطبيقاً صريحاً لنظرية الاحتمال، وأسسها، وقواعدها، أي أنَّ القيمة التصديقية للمعرفة في هذه المرحلة تكون مستنبطة في ضوء بديهيات نظرية الاحتمال، وقواعد حسابه.

والذهن البشري كما يرى المذهب الذاتي ينتقل في هذه المرحلة من العام (قواعد حساب الاحتمال، وبديهياته) إلى الخاص (القيمة التصديقية للمعرفة المستنبطة) وهذه عملية منطقية خالصة ليس للذهن البشري أي أثر فيها من آثار التدخل الذاتي[1]؛ لذلك يطلق عليها المرحلة الموضوعية، أو المرحلة الاستنباطية.

المرحلة الثانية: المرحلة الذاتية[2]، وهي المرحلة التي تكون وظيفتها تحويل القيمة

المعارف التي تنتج بالطريقة الذاتية. والمثال هو: ((فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً، عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسراً رأسه، شاقاً جيبه، حافياً، وهو يصيح بالثبور، والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده، أو ولده، وشهدت الجنازة، ورؤى الغسال مشمراً يدخل ويخرج. فهذه القرائن، وأمثالها إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة))، البرهان في أصول الفقه للإمام الجويني: 576/1.

(1) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 355.

(2) المرحلة الذاتية هي منشأ تسمية المذهب الذاتي بهذا الاسم، وكذلك تسمية المنطق الذاتي إلا أنَّ السيد

الاحتمالية الكبيرة التي حصلت عليها المعرفة الجديدة في المرحلة الاستنباطية إلى يقين. ويبدأ في هذه المرحلة عمل الذات في تحويلها القيمة الاحتمالية إلى يقين بحسب كيفية معينة يشرحها السيد محمد باقر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)[1].

وهاتان المرحلتان اللتان تشكلان الطريقة الذاتية في النمو المعرفي تبيَّنان لنا كيف أنَّهما خليط من الموضوع، والذات، يتفاعل فيه العنصران معاً، ويؤثر أحدهما بالآخر، مع احتفاظ كل عنصرٍ منهما بكينونته المستقلة عن الآخر. إذ نجد أنَّ الموضوع في تكوينه، وحدوثه، ونموه يكاد أن يكون مستقلاً عن تأثيرات الذات إلا أنَّه لن يصل إلى مستوى المعرفة الصحيحة، ودرجة اليقين إلا بمساعدة الذات. كما أنَّ الذات تكون مفتقرة للموضوع. إذ إنَّ الموضوع هو الذي يفعلها، ويهبها الطاقة، والقوة لصهر الموضوع، وصياغته كما تراه، أو كما تنظر إليه..

والسيد محمد باقر في صياغته طريقة التوالد الذاتي، وتأكيده أنَّها تتكون من مرحلتين استطاع أن يتجاوز مجموع الإشكاليات المعرفية، والمنطقية التي تطرح على المذهبين العقلي، والتجريبي. فهو يرى أنَّ الاختلاف بين الاتجاهين التقليديين يكمن في الموقف من طريقة توالد المعلومات، والأفكار[2]. فالمذهب العقلي يرى توالد المعارف يسير من العام إلى الخاص. وأنَّ الاستنباط، والعقل أساس هذه العملية. والمذهب التجريبي يرى أنَّ التوالد يسير من الخاص إلى العام، أي لا أثر للقضايا العقلية في تكاثر المعارف الإنسانية[3]. وجاء السيد محمد باقر بكتابه الأسس المنطقية ليجمع النزعتين المتعارضتين في طريقة التوالد الذاتي، طريقة تجلت فيها الثنائية المعرفية (الذات – الموضوع)، ولم يمنح أحد العنصرين سلطة على الآخر كما فعلت

عمار أبو رغيف يرى أنَّ تسمية المذهب الذاتي بالذاتي قد تكون منشأً لبعض الهفوات، إذ يقول: ((ولا أجد مبرراً لهذه التسمية (المنطق الذاتي) في ضوء مدرسة الشهيد الصدر إلا لأنَّ المنطق الجديد يفسر، ويبرر درجة التصديق، فهو منطق ذاتي؛لأنَّه يبرر لنا درجة التصديق اليقينية بالتعميم الاستقرائي، أي يتناول تبرير، وتفسير الجانب الذاتي من المعرفة)) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور عبد الكريم سروش: 96.

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 333.

(2) ينظر: محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي: 27، مجلة المنهاج عدد(41)، 1426هـ- 2006م.

(3) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 355.

بقية المذاهب المعرفية، و((بهذا يكون المنطق الذاتي قد عمل على حل الاختلاف بين وجهتي النظر المذكورتين، وساهم في إزالة نقاط الضعف الموجودة، ومن هنا تظهر قيمة ما يقدمه في نظرية المعرفة))[1].

ويرى السيد محمد باقر أنَّ الطريقة الجديدة لما كانت تختلف عما يتبناه المذهب الأرسطي، فلا يمكن أن تخضع لقواعد المنطق الأرسطي[2]؛ لذلك فهي بحاجة إلى وضع منطق جديد يتلاءم معها، ويجب أن يحتوي هذا المنطق على القواعد، والأصول التي يجب إتباعها لتتميز[3] المعرفة التي تنتجها هذه الطريقة عن المعرفة التي تنتجها الذات من دون أنَّ تمرَّ بالمرحلة الموضوعية، أي معرفة ذاتية محضة لا تمتلك مسوّغاً موضوعياً لوجودها. فأسّس السيد محمد باقر الصدر منطقه الجديد، وأطلق عليه (المنطق الذاتي)، هذا المنطق يأخذ على عاتقه بيان قوانين الطريقة الذاتية في توالد المعرفة، وتوضيحها. وهذه القوانين تحاول أن تعصم الذهن البشري من الوقوع في الوهم. والمنطق الجديد (المنطق الذاتي) يحاول تزويد الإنسان بالآلية العلمية التي يتمكن من خلالها من التمييز بين الوهم، وبين الحقيقة، ليكون قادراً على إبطال القضايا التي تنشأ من الوهم، ببيانها، وكشفها بهدف تغليب سلطان العقل على سلطان الوهم، والحؤول دون حصول العلم لدى الإنسان من خلال ما يقدمه له الوهم من معطيات[4]. والمنطق الذاتي الذي يعمل على تنظيم الطريقة الذاتية، وتوجيهها بصورة صحيحة، يتمثل في نظرية الاحتمال، وقواعدها، ولكن بصياغتها التي أعادها السيد محمد باقر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء).

تطبيقات المذهب الذاتي عند السيد محمد باقر الصدر:

لم يكتفِ الشهيد الصدر بالصياغة النظرية، والتأسيسية لمذهبه المعرفي الذي ضمَّنه في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، بل طبّق أطروحته الجديدة بنفسه في ميادين علمية متعددة، ومختلفة.

---

(1) محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي: 28، مجلة المنهاج عدد(41)، (1426 هـ2006-م).

(2) ينظر: الأسس لمنطقية للاستقراء: 129.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 135.

(4) ينظر: محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي: 12 13- مجلة المنهاج، عدد42، لسنة1427هـ- 2006م.

وأول تطبيقات المذهب الذاتي لم تكن بعيدةً عن كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، إذ خصص السيد محمد باقر القسم الرابع، والأخير من الكتاب لتفسير أهم النقاط الرئيسة في المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي[1]. ثم توالت تلك التطبيقات بعد ذلك. فكان علم الأصول الذي هو محل ولادة الأفكار الأساسية للمذهب الذاتي، أحد الميادين التي شهدت تلك التطبيقات، إذ طرح السيد محمد باقر تصوراته الأصولية التي تستند في أساسها المعرفي الى مذهبه الجديد[2]. حتى أصبح صاحب مدرسة أصولية مستقلة، تميزها خصائصها، وسماتها عن غيرها. ولما كان الفقه عملية استنباطية تنظمها القواعد الأصولية، كانت تأثيرات النظرية الأصولية الجديدة للسيد محمد باقر حاضرة في درسه الفقهي[3]. وجسّد علم الكلام تطبيقاً رابعاً للمذهب الذاتي، إذ أعاد السيد محمد باقر صياغة المباحث الكلامية على وفق منهج استدلالي جديد اعتمد فيه على نظريته المعرفية الجديدة [4].

وقد ذكر الشيخ عبد الجبار الرفاعي مجموعة المصادر التي تبين تطبيقات المذهب الذاتي عند السيد محمد باقر، هي[5]:

١. بحوث في شرح العروة الوثقى 419، 424/3، 295، 355/4.

٢. بحوث في علم الأصول (تقريرات السيد كاظم الحائري) 750، 506، 497، 230/2.

٣. بحوث في علم الأصول (تقريرات السيد محمود الهاشمي) 308، 327، 334/4.

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 375 - 470.

(2) ينظر: مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر السيد كمال الحيدري: 221، مجلة قضايا إسلامية، عدد(3)، 1417هـ- 1996م.

(3) ينظر: التأسيس في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر السيد عمار أبو رغيف: 27، مجلة قضايا إسلامية، عدد3، 1417هـ- 1996م.

(4) ينظر: التجديد في المنهج الكلامي: 138، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد (11و12)، لسنة 1421هـ - 2000م.

(5) ينظر: المدلول الاجتماعي لأصول الدين الشيخ عبد الجبار الرفاعي: 515، قضايا إسلامية، عدد(3)، 1417هـ- 1996م.

٤. دروس في علم الأصول.

٥. كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: 189/1.

٦. القضاء في الفقه الإسلامي للسيد كاظم الحائري: 531، 781.

٧. ويذهب أحد الباحثين إلى أنَّ الابتكار المعرفي للسيد محمد باقر قد مكَّنه من صياغة نظرية إسلامية قابلة للتطبيق، والاستعمال في أكثر من ميدان من ميادين الفكر، والعلوم[1].

(1) ينظر: التجديد في المنهج الكلامي: 138.

المبحث الثالث:

المرحلة الاستنباطية

المرحلة الاستنباطية:

وتسمى هذه المرحلة بـ(المرحلة الموضوعية)؛ لأنَّ نمو المعرفة فيها يكون بطريقة موضوعية خالصة، لا أثر للذات في تحديد القيمة التصديقية للمعرفة. وتسمى بالمرحلة الاستنباطية؛ لأنَّ تحديد درجة التصديق بالمعرفة المستنبطة يكون بطريقة الاستنباط من بديهيات نظرية الاحتمال، وقواعدها التي بيّنها السيد محمد باقر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)[1]، ولهذا تكون وظيفة هذه المرحلة توليد المعرفة باستنباط قيمتها التصديقية في ضوء القواعد، والأصول المقررة. أي أنَّ الاستدلال في هذه المرحلة سوف يتجه من العام إلى الخاص[2] (قيمة المعرفة المراد تحديدها). ولابد من الإشارة إلى الفرق بين الاستنباط في المذهب الذاتي، وبين الاستنباط في المنطق الأرسطي على الرغم من أنَّ كليهما يشتركان في استعمال المصطلح، وكون الاستدلال يسير فيه من العام إلى الخاص، والفرق بينهما هو أنَّ قيمة المعرفة التي يتم استنباطها في ضوء بديهيات الاحتمال، وقواعده على وفق الرؤية التي يتبناها المذهب الذاتي قيمة احتمالية، لا يمكن الجزم بنفي نقيضها مهما ارتفعت قيمتها الاحتمالية[3].

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 135.

(2) لذلك أشرنا في مبحث سابق إلى أنَّ المذهب الذاتي جمع في طريقته المعرفية(التوالد الذاتي) بين لونين من الاستدلال، الأول: الاستدلال الذي يسير من العام إلى الخاص. وهو الاستدلال الذي تتضمنه هذه المرحلة. والثاني: الاستدلال الذي يسير من الخاص إلى العام. وهو الاستدلال الذي تتضمنه المرحلة الثانية(المرحلة الذاتية)التي سنفصل القول فيها في المبحث الرابع.

(3) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 334.

وأما قيمة المعرفة التي يستنبطها المنطق الأرسطي، فإنَّها قيمة يقينية، يقطع المستنبط بنفي نقيضها[1].

بداية المرحلة الاستنباطية:

يرى المذهب الذاتي أنَّ المرحلة الاستنباطية تبدأ عندما يواجه الإنسان علماً إجمالياً، والعلم الإجمالي من المفاهيم الأصولية التي أفاد منها السيد محمد باقر في بناء نظريته المعرفية (المذهب الذاتي)[2]. إذ اتخذه مفهوماً جديداً لتفسير معنى الاحتمال تفسيراً يختلف عن تفسير المذاهب الفلسفية، والعلمية التي تعنى بنظرية الاحتمال، وتحاول صياغتها، وتأسيسها بشكل يوافق تصوراتها، وأفكارها، ومن ثم فإنَّه ((أحد المفاهيم التي انتخبها الشهيد الصدر كإطار لبناء نظريته في تفسير الاحتمال))[3]، أي أنَّه جعل مفهوم العلم الإجمالي أساساً لقيام فكرة الاحتمال، إذ يرى ((أنَّ الاحتمال دائماً يقوم على أساس عـــــلم إجمالي))[4].

ويعرّف السيد محمد باقر الصدر العلم الإجمالي بأنَّه: ((علم بشيء غير محدد بالضبط))[5]. ويمثّله بقوله: ((علمُك بأنّ أحد كتب التأريخ (الطبري، أو ابن الأثير، أو اليعقوبي) قد فُقِدَ من مكتبتك، إذا دخلت إلى المكتبة، ورأيت فراغاً في رفّ كتب التأريخ. ولم تقترب منه لتعرف نوع الكتاب المفقود بالضبط. ففي حالة من هذا القبيل، يوجد لديك علم بنفي غير محدّد (علم إجمالي)؛ لأنّك تعلم أنّ واحداً من كتب التأريخ غير موجود. ولا تستطيع أن تحدّده))[6]. ومعنى ذلك أنَّ الإنسان قد علم بشيء غامض، ومبهم غير محدد، ومردد بين مجموعة أشياء. يحتمل أن يكون أحدها هو الممثل الحقيقي لذلك المعلوم الإجمالي. فالعلم الإجمالي ((يعني أنَّ لدينا علماً بمفهوم كلي عام، وشكاً في انطباق هذا المفهوم العام على مجموعة من المصاديق،

(1) ينظر: نظرية المعرفة في القران: 163 - 164.

(2) ينظر: منطق الاستقراء السيد عمار أبو رغيف: 84، الاستقراء والمنطق الذاتي: 295.

(3) الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 22.

(4) الأسس المنطقية للاستقراء: 223.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 48.

(6) ينظر: المصدر نفسه: 49.

أي لدينا علم بوقوع حادثة، وشك، وتردد في ما يمثلها من مجموعة هذه المصاديق. وحينما نلاحظ العلاقة بين كل مصداق من مصاديق المجموعة، والعلم الإجمالي، فسوف نرى أنَّ هذه العلاقة تتضمن مفهوم الاحتمال. أي أنَّ كل طرف، ومصداق من أطراف، ومصاديق المجموعة نحتمل أن يمثل المعلوم بالإجمال))[1]، ويمثّل السيد عمار أبو رغيف ذلك بقوله: ((لو أُخبرت أنَّ أحد الوزراء يقوم بزيارة إلى المدينة. فذهبت إلى موقع الاحتفاء به. فلم استطع أن أشخصه، ولم احدد بالضبط هل هو وزير التعليم، أم وزير.. . ففي هذه الحالة يبقى المعلوم مردداً بين كل الوزراء الذين يشغلون الحقائب الوزارية في بلدي))[2]، وفي ضوء هذا المعنى يكون العلم الإجمالي معلوم، ((وهذا المعلوم عنوان عام، وكلي صالح للانطباق على مصاديق متعددة، ففي المثال الذي تقدم نحن نعلم بأنَّ وزيراً يزور المدينة، لكن العنوان صالح للانطباق على وزير العدل، ووزير النفط، وزير الإعلام.. . فالإجمال الذي يلف هذا العلم لا يشمل أصل المعلوم، بل المجمل هو انطباق هذا المعلوم على مصاديقه بحيث لا نستطيع أن نشخص مصداقاً محدداً ينطبق عليه العنوان الكلي بشكل جازم، بل يبقى كل مصداق من المصاديق التي تصلح لانطباق الحكم الكلي عليها محتملاً. فمن الممكن أيضاً أن يكون وزير النفط، ومن الممكن... ومن هنا يتضح أنَّ العلم الإجمالي له أطراف متعددة بعدد المصاديق الصالحة لانطباق العنوان الكلي عليها. وكل مصداق، وكل طرف من هذه الأطراف أمر محتمل))[3].

ويطلق المذهب الذاتي على مجموعة الأشياء التي يحتمل أنَّ معلوم العلم الإجمالي أحدها (مجموعة أطراف العلم الإجمالي)، ويوضّح السيد محمد باقر الصدر هذه المجموعة بمثال، إذ يقول: ((إذا علمت بأنَّ أحد أصدقائك بدون تعيين سوف يزورك، ويعتبر العلم في الحالة علماً إجمالياً، وهو يرتبط- ارتباط العلم بالمعلوم- بشيء غامض غير محدد، لا هو زيارة هذا الصديق بالذات، ولا هذا، ولا ذاك، بل أحدهم، ويرتبط بكل واحدة من الزيارات الثلاث... ارتباط علم بما يحتمل أن يكون هو الممثل

(1) منطق الاستقراء: 251.

(2) منطق الاستقراء: 89.

(3) المصدر نفسه: 89-90.

الحقيقي للمعلوم، فإنَّ المعلوم لما كان شيئاً غامضاً، وغير محدد، فمن المحتمل أن يتمثل في أي واحدة من تلك الزيارات، ونطلق على كل واحدة من الزيارات اسم طرف العلم الإجمالي، وعلى هذا الأساس نعرف أنَّ علاقة العلم الإجمالي بكل طرف هي علاقة تستبطن الاحتمال))[1]، وهكذا يكون مفهوم الاحتمال -كما يؤسس له المذهب الذاتي- هو العلاقة التي تربط بين العلم الإجمالي، وبين الأشياء التي يُحتمل أنَّ أحدها هو المعلوم بالعلم الإجمالي. فعلاقة العلم الإجمالي بفقد أحد كتب التاريخ مع كتاب تاريخ الطبري هي الاحتمال الأول. وعلاقته بكتاب تاريخ ابن الأثير هي الاحتمال الثاني. وعلاقته بكتاب تاريخ اليعقوبي هي الاحتمال الثالث، أي أنَّ كل علاقة يقيمها العلم الإجمالي مع أي عضو في مجموعة أطراف العلم الإجمالي ستمثل احتمالاً.

ونجد أنَّ العلم الإجمالي كما تعرضه لنا الأمثلة السابقة يتكون من جزءين، الأول: معلوم، والثاني: هو جزء غير محدد، ولا مشخص بشكل تام؛ لذلك يعرّف المذهب الذاتي العلم الإجمالي بأنَّه: ((علم تفصيلي بالجامع، وشك في الخصوصيات))[2]، ويقصد بالجامع ما أسميناه بالجزء المعلوم. أمَّا الشك في الخصوصيات، فهو ما وصفناه بالجزء غير المحدد. وبصيغة أخرى إنَّ تعريف العلم الإجمالي هو ((يقين بالكلي، واحتمال يتعلق بكل طرف من أطراف، ومصاديق الكلي. فحينما يكون لدينا علم إجمالي يكون لدينا يقين بوقوع حدث، وحصول واقعة من الحوادث، والوقائع. كما سيكون لدينا احتمال بأنَّ هذه الواقعة سوف تكون متمثلة في (أ)، أو (ب))[3]، ((من هنا يتبين أنَّ العلم الإجمالي له أطراف متعددة بعدد المصاديق الصالحة لانطباق العنوان الكلي عليها))[4].

ويرى المذهب الذاتي أنَّ الأساس المعتمد في تحديد طرفية الشيء المحتمل في مجموعة الأطراف هو تحقق الوصف الكلي في ذلك الشيء. ففي مثال كتب التاريخ، نرى أنَّ العلم الإجمالي (أحد كتب التاريخ مفقود من المكتبة) لم يقم علاقة احتمالية

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 175.

(2) بحوث في علم الأصول: 156/4، وينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 177، ومنطق الاستقراء: 88، والاستقراء والمنطق الذاتي: 295.

(3) منطق الاستقراء: 90.

(4) الموضع نفسه.

مع كتاب سيبويه مثلاً؛ لأنَّ الو صف العام غير متحقق في كتاب سيبويه، فالوصف العام في العلم الإجمالي (أحد كتب التاريخ مفقود من المكتبة) هو أنَّ الكتاب المفقود هو من كتب التاريخ الموجودة في المكتبة[1]، وهذه الصفة لا تتوفر في (كتاب سيبويه)؛ لأنَّه كتاب في العربية. وكذلك في مثال زيارة الوزير، فإنَّ العلم الإجمالي (زيارة أحد الوزراء إلى المدينة) لم يقم علاقة احتمالية مع رئيس الجمهورية مثلاً؛ لأنَّ الوصف العام في العلم الإجمالي هو أن يكون الزائر وزيراً من وزراء الدولة. وصفة الوزير لا تنطبق على رئيس الجمهورية. والأمر نفسه يتحقق في بقية الأمثلة، أي أنَّ كل ((طرف يحتمل وجوده على أساس احتمال انطباق ذلك الكلي المعلوم عليه))[2]. فالعلم الإجمالي – المفهوم الكلي- فيه جزء معلوم – كما مرَّ في مفهومه- يجب أن يتحقق في ذلك الشيء ليكون عضواً محتملاً في مجموعة الأطراف؛ ((لأنَّ الذي يحدد طرفية الشيء للعلم الإجمالي مصداقيته للكلي الذي تعلق به ذلك العلم))[3]، وتلك المصداقية لا تحقق إلا إذا توفر فيه الوصف العام، أي أنَّ إقامة العلم الإجمالي علاقة احتمالية مع شيء معين تظل ((مرتبطة بمدى إمكان إثبات كون الشيء مصداقاً لذلك الكلي))[4].

أمَّا عدد أطراف العلم الإجمالي، فيرى المذهب الذاتي أنَّه ((يختلف باختلاف دائرة الترديد في المعلوم، فقد يكون ثلاثة. وقد يكون أكثر، غير أنَّ الحد الأدنى له اثنان؛ لأنَّ حالة وجود طرف واحد فقط تعني أنَّه هو المعلوم، فيصبح العلم تفصيلياً لا إجمالياً))[5].

كيفية تحديد القيمة الاحتمالية (مقدار صحة الاحتمال):

أشرنا سابقاً إلى أنَّ بداية المرحلة الاستنباطية لطريقة التوالد الذاتي تبدأ عندما يواجه الإنسان حالة العلم الإجمالي، ومن طبيعة العلم الإجمالي أن تكون له مجموعة

(1) هناك شرط آخر يوجد في هذا العلم، ويجب أن يتوفر في ما يمكن أن يكون احتمالاً هو وجود الكتاب التاريخي في المكتبة، فالعلم الإجمالي (أحد كتب التاريخ مفقود من المكتبة) لم يقم علاقة احتمالية مع كتاب تاريخي يقع خارج المكتبة، أو هو غير موجود في المكتبة.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 208.

(3) المصدر نفسه: 209.

(4) المصدر نفسه: 209.

(5) المصدر نفسه: 175.

أطراف محتملة، أي أنَّ كل طرف منها يحتمل أن يكون معلوم العلم الإجمالي الذي نبحث عنه. وعملية نمو المعرفة، وتوالدها في هذه المرحلة تبدأ من تكوّن ظاهرة العلم الإجمالي، وتتحرك نحو تعيين أحد الأطراف المحتملة بتحديد القيمة الاحتمالية لتلك الأطراف من خلال إجراء التجارب، أو جمع القرائن، أو استقراء الشواهد، والأدلة التي تؤكد صحة احتمال أحد الأطراف، وتضعّف احتمال الطرف الآخر، إذا كانت مجموعة أطراف العلم الإجمالي تتكون من طرفين، أي أنَّ عملية النمو المعرفي تتجه نحو رفع القيمة الاحتمالية لأحد أطراف العلم الإجمالي إلى أكبر مقدار ممكن، أو إلى أعلى قيمة ممكنة، وخفض القيمة الاحتمالية للطرف الآخر، وإيصالها إلى أقل مقدار ممكن، أو أدنى درجة من درجات التصديق الإنساني. وهذه هي وظيفة المرحلة الاستنباطية[1].

وعملية تنمية الاحتمال، ورفع قيمته، أو نسبته من خلال التجارب، أو الشواهد، أو القرائن تتم بقياس مقدار قيمة الاحتمال الناتج عن كل تجربة، أو شاهد، وجمع تلك القيم بعضها مع بعض لاستنباط قيمة الطرف المحتمل، أي أنَّ القيمة الاحتمالية للطرف الذي يحتمل أنَّه معلوم العلم الإجمالي تساوي ناتج جمع قيمة كل تجربة، أو قرينة، أو شاهد[2]. ونوضح هذه العملية من خلال تطبيقها على الأمثلة الآتية:

١. إذا قرأنا لشخص معين كتاباً متسق المعنى ((فإنَّنا نسلم بأنَّه عاقل، ونرفض احتمال أنَّه مجنون قد تجمعت لديه خواطر جنونية، فأنتجت على سبيل الصدفة ذلك الكتاب))[3]، أي أنَّنا أمام فرضيتين الأولى[4]: أنَّ الكاتب عاقل. والثانية: أنَّ الكاتب مجنون. فكما ((يمكن أن يكون المؤلف على قدر من المعرفة باللغة أتاح له أن يكتب ذلك الكتاب، كذلك يمكن أن يكون مجنوناً تتابعت

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 316، 309، 228، 227، الأسس المنطقية الاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 160، 145، المذهب الذاتي: 67، الاستقراء المنطق الذاتي: 364، 34.

(2) ينظر: دروس في علم الأصول السيد محمد باقر الصدر: 169.

(3) الأسس المنطقية للاستقراء: 401.

(4) عادة ما نستعمل هذا المثال في الاستدلال على الإبداع، أو عدمه في المؤلفات التي نقرؤها، إذ نضع قبل قراءة الكتاب فرضيتين إمّا يكون الكاتب مبدعاً(عبقرياً، أو مبتكراً)، وإمّا أن يكون مؤلفاً اعتيادياً غير مبدع، ، ثم نستقري الظواهر المؤيدة لإحدى الفرضيتين لنثبت صحة إحداهما، وبطلان الأخرى.

خواطر عشوائية في ذهنه فأدت إلى تكوّن ذلك الكتاب))[1]. وفي هذه الحالة يتبع المستدل طريقة التوالد الذاتي لإثبات صحة الفرضية الأولى (الفرضية العقلية)، وإبطال الفرضية الثانية (الفرضية الجنونية). وذلك من خلال استقراء الظواهر الموجودة في هذا الكتاب لمعرفة أي الفرضيتين ستستلزمها الظواهر المستقراة في الكتاب. ((فإذا رأينا مثلاً كلمة الغليان قد استعملت مائة مرة في الكتاب، وجاءت دائماً في الموضع المناسب، فقد لا يتطلب ذلك -على أساس الفرضية الأولى- إلا افتراض أنَّ الكاتب يعرف معنى كلمة (الغليان)؛ لأنَّ كونه يعرف معنى الغليان يكفي لتفسير ورودها في هذا الموضع المناسب في كل المرات))[2]. أي أنَّنا نستدل بظاهرة استعمال كلمة الغليان في موضعها المناسب على صحة الفرضية الأولى. إذ نجد أنَّ كلَّ جملة في الكتاب وردت فيها كلمة الغليان تستلزم صحة الفرضية العقلية، أي أنَّ الكاتب كان يعي معنى كلمة الغليان، فوضعها في موضعها المناسب مرة بعد مرة، فكل جملة من هذه الجمل المستقراة تشترك مع مثيلاتها الأخريات بأنَّ سببها المفترض واحد هو أنَّ الكاتب كان يدرك معنى كلمة الغليان، إذن هناك جهة اشتراك بين الجمل المثبتة هي أنَّ كلمة الغليان جاءت في موضعها المناسب، وهذا يستلزم أن يكون الكاتب عاقلاً. أي أنَّ الجمل المستقراة تستلزم صحة الفرضية الأولى. ((بينما لو أخذنا بفرضية أنَّ الكاتب مجنون، يصبح ورود الكلمة في كل مرة حادثة مستقلة عن ورودها في المرات الأخرى، وبهذا تتطلب افتراضات بعدد مواقع ورود الكلمة في الكتاب))[3]، أي أنَّ سبب ورود كلمة الغليان في الجملة الأولى لا يشبه سبب ورودها في الجملة الثانية، وهكذا.. . الخ؛ لأنَّ ورودها في كل موضع كان صدفة، ومن ثم لا يوجد سبب مشترك بين المرات المئة. وبتعبير آخر يوجد مئة شاهد يشهد بصحة الفرضية الأولى (العقلية)، في حين أنَّ الأخذ بالفرضية الثانية يعني كل شاهد، أو جملة من المئة تشهد بصحة سبب واحد (صدفة)، لا تشهد بصحته الجملة الثانية، أو الثالثة، أو الرابعة، بل إنَّ كل جملة تشهد بصحة سببها المستقلة عن الأسباب الأخرى.

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 402.
(2) الموضع نفسه.
(3) الموضع نفسه.

وحينما نحلل البنية المعرفية لعملية إنتاج قيمة التصديق بالفرضية الأولى نجدها قد سارت على وفق الطريقة الآتية: جمعنا تصديقنا بالجملة الأولى التي وردت فيها كلمة الغليان في موضعها المناسب، مع تصديقنا بالجملة الثانية التي وردت فيها كلمة الغليان في موضعها المناسب مع تصديقنا بالجملة الثالثة التي وردت فيها كلمة الغليان في موضعها المناسب مع تصديقنا بالجملة الرابعة، وتصديقنا بالجملة الخامسة مع. .. . الجملة المئة، وهذه الطريقة تحدد مبدأ جمع القيم التصديقية للظواهر المستقراة، بعضها مع بعض لتكوين القيم التصديقية لإحدى الفرضيتين مبدأ أساسياً في عملية إنتاج القيمة التصديقية لأحد أطراف العلم الإجمالي.

وقد اشترط المذهب الذاتي لكي لا يُستعمل مبدأ جمع الاحتمالات لإنتاج القيمة التصديقية لأي فرضية أن تكون تلك الاحتمالات متناظرة، أي تشترك في جهة محددة، ومعينة، وتكون متحدة في مفهوم واحد؛ لذلك قلنا وجود مئة جملة وردت فيها كلمة الغليان في موضعها المناسب يعني وجود مئة شاهد على حقيقة واحدة هي وضع كلمة الغليان في موضعها المناسب الذي يستلزم وعي الواضع، وتعقّله لمعنى الكلمة. هذا إذا أخذنا بالفرضية الأولى، أما إذا أخذنا بالفرضية الثانية (وضع كلمة الغليان في الموضع المناسب كان صدفة)، فهذا يعني أنَّ هناك مئة شاهد، كل شاهد منها يشهد على حقيقة مختلفة عن الحقائق التي تشهد عليها الجمل الأخرى؛ لأنَّ مفهوم الصدفة لا يمكن أن يكون حقيقة مشتركة بين الجمل المئة؛ لأنّ الصدفة تعني وجود سبب مجهول، لا يمكن إدراكه. أي أنَّ الصدفة لا تمثّل جهة اشتراك بين الأشياء التي تتصادف في وقوعها؛ لأنّ الصدفة تعبير عن عدم العلم بسبب وقوع الظاهرة، أو حدوث الشيء. ومن ثم لا يمكن أن نجمع أشياء لا ندرك علتها الحقيقة في مفهوم واحد.

٢. إذا تسلّم شخصٌ معينٌ رسالة[1]، فقرأها، فعرف أنَّها من أخيه، لا من شخص آخر يرغب في مراسلته، فهذه النتيجة التي توصّل إليها (أنَّ الرسالة من أخيه، لا من شخص آخر) تكونت لديه بطريقة التوالد الذاتي، ويمكن بيان ذلك بالشكل الآتي:

(1) ينظر: موجز في أصول الدين: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: 153 - 156.

حينما يستلم الشخص تلك الرسالة يتبادر إلى ذهنه احتمالان، الأول: أنَّها من أخيه، والثاني: أنَّها من شخص آخر، أي أنَّ القارئ أمامه فرضيتان لمعرفة مرسل الرسالة، الأولى: فرضية الأخ، والثانية: فرضية الشخص الآخر. وعندما يبدأ بقراءة الرسالة يجد أنَّ الرسالة تحمل ظواهر عديدة، أو قضايا كثيرة، مثل إنَّ الرسالة تحمل اسم يطابق اسم أخيه. وطريقة كتابة الرسالة هي الطريقة نفسها التي يتبعها أخوه في كتابة الرسائل. ويجد أنَّ أسلوب التعبير، ومتانته يماثل أسلوب أخيه، وكذلك طريقة الخط. والأخطاء الإملائية التي وقعت في الرسالة هي الأخطاء الإملائية نفسها التي اعتاد أخوه أن يقع فيها. والمعلومات التي تحملها الرسالة هي معلومات يعرفها أخوه. كما أنَّ ما تطلبه الرسالة يتناسب مع حاجات أخيه. كل هذه القضايا، أو الظواهر التي ذكرناها، وأكثر منها تستلزم نفي أحد الاحتمالين، وإثبات الآخر، فهي تثبت أنَّ الرسالة من أخي المرسل إليه، كما أنَّها تنفي أن يكون المُرسِل شخصاً آخر. والتحليل المعرفي لعملية الاستدلال يُظهر أن المُرسَل إليه اتبع الطريقة الذاتية في الاستدلال على أنَّ المُرسِل هو أخوه، وليس شخصاً آخر؛ وذلك بملاحظة الظواهر التي تستلزم صحة الفرضية الأولى (المُرسِل هو الأخ). إذ إنَّ الظواهر آنفة الذكر تشترك في جهة معينة، تعدُّ سبباً في تحققها، ووجودها في هذه الرسالة، والسبب هو أنَّ الشخص الكاتب أخو المُرسَل إليه، وما دامت هذه الظواهر تشترك في مفهوم معين، أصبح من الممكن تطبيق مبدأ جمع القيم التصديقية لتلك الظواهر لتوليد القيمة التصديقية للفرضية الأولى. فيكون الشخص قد جمع تصديقه بالظاهرة الأولى مع تصديقه بالظاهرة الثانية، والظاهرة الثالثة، وهكذا على وفق قاعدة الجمع بين الاحتمالات التي يجمعها محور واحد – وهو في هذا المثال- إثبات أنَّ الرسالة من أخيه. فعملية الإثبات تمت بطريقة تراكم الاحتمالات المتناظرة، أي التي كان بينها وجه شبه يجمعها، وهو أنَّ الظواهر التي لاحظها ذلك الشخص كانت تستلزم أن يكون المرسِل هو أخو المرسل إليه.

٣. ويمكن أن نضيف مثالاً آخر من كتب النحو نختاره[1] في ضوء الأمثلة السالفة، وهو إحدى المسائل التي يعرضها الأنباري في كتابه (الإنصاف في مسائل الخلاف). وهي مسألة نصب عامل المستثنى[2]. إذ ذهب الكوفيون إلى أنَّ العامل فيه هو (إلا)، ويرى البصريون أنَّه الفعل بتوسط (إلاّ). أي أنَّنا نواجه في هذه الحالة علماً إجمالياً[3] دلالته الكلية هي (عامل نصب المستثنى، إمَّا أن يكون الفعل، وإمّا أن يكون (إلاّ))، وبهذا يكون أعضاء مجموعة الأطراف اثنين هما (الفعل) بتوسط (إلاّ)، و(إلاّ) وحدها، وبتعبير آخر نحن أمام فرضيتين، الأولى: الفرضية البصرية، والثانية: الفرضية الكوفية.

وحينما نحلل طريقة الأنباري في مقام الاستدلال على صدق أحد الاحتمالين، ونفي الآخر، نلحظها تقترب اقتراباً كبيراً من طريقة التوالد الذاتي التي بيّنتها الأمثلة المتقدمة، والتي تعمل على أساس حصول التلازم الذاتي بين القضايا المؤيدة، والقضية المولَّدة. فالأنباري في استدلاله على صحة احتمال البصريين عمل على ذكر الاحتمالات، أو المسائل، أو القضايا التي تستلزم صدقه، ونفي الاحتمال الكوفي المختلف عنه، وهي الطريقة نفسها التي لاحظناها في المثال الأول، وهو البحث عن الظواهر، أو القضايا التي تستلزم نفي أحد الاحتمالين، وإثبات الآخر. قال الأنباري: ((وأمّا الجواب عن كلمات الكوفيين: أمّا قولهم إنَّ (إلا) ّ قامت مقام أستثنى، فينبغي أن تعمل عمله، قلنا: الجواب عن هذا من خمسة أوجه:

الوجه الأول: أنَّ هذا يؤدي إلى إعمال معاني الحروف؛ وإعمالُ معاني الحروف لا يجوز. ألا ترى أنَّك تقول: (ما زيد قائماً) فيكون صحيحاً؛ فلو قلت: (ما زيد قائماً) على

(1) اخترنا إحدى مسائل الإنصاف؛لأنَّ الاتجاه الغالب عند الأنباري أن يطرح في المسألة الواحدة فرضيتين، الفرضية البصرية، والفرضية الكوفية، وأن ينحو في استدلاله إلى إبطال الفرضية الكوفية بإثبات بطلان القضايا، أو(الشواهد) التي تستلزم صحتها في رأي الكوفيين، وبتعبير آخر أنَّ الأنباري يحاول بيان الظواهر التي تستلزم بطلان الاحتمال الكوفي، وصحة الاحتمال البصري.

(2) ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/-262 264، م34.

(3) ما يدعونا إلى وصف هذه المسألة بالعلم الإجمالي؛لأنَّ حقيقتها المعرفية تحتوي على جزء معلوم، وآخر محتمل، أي نلحظ في بنيتها المعرفية أنَّها يقين بالكلي، وشك في الأطراف، أو المصاديق. فتعريف العلم الإجمالي ينطبق عليها تماماً.

معنى نفيت زيداً قائماً لكان فاسداً فكذلك هاهنا؛ وإنَّما لم يجز إعمال معاني الحروف؛ لأنَّ الحروف إنَّما وضعت نائبة عن الأفعال طلباً للإيجاز والاختصار، فإذا أعملت معاني الحروف فقد رجعت إلى الأفعال فأبطلت ذلك المعنى من الإيجاز والاختصار.

والوجه الثاني: أنَّه لو كان العامل (إلا) بمعنى أستثنى لوجب أن لا يجوز في المستثنى إلا النصب. ولا خلاف في جواز الرفع، والجر في النفي نحو (ما جاءني أحدٌ إلا زيدٌ، وما مررت بأحدٍ إلا زيدٍ) فدل على أنَّها ليست هي العاملة بمعنى أستثنى.

والوجه الثالث: أنَّه يبطل بقولك: (قام القوم غيرَ زيدٍ) فإنَّ غيرَ منصوب. ولا يخلو إمَّا أن يكون منصوباً بتقدير (إلا)، وإمّا أن يكون منصوباً بنفسه، وإمَّا أن يكون منصوباً بالفعل الذي قبله، بطل أن يقال: إنَّه منصوب بتقدير (إلا)؛ لأنَّا لو قدرنا إلا لفسد المعنى؛ لأنَّه يصير التقدير فيه (قام القوم إلا غيرَ زيدٍ)، وهذا فاسد وبَطَل أيضاً أن يقال: (إنه يعمل في نفسه)؛ فوجب أن يكون العامل هو الفعل المتقدم

والوجه الرابع: أنا نقول لماذا قدرتم أستثنى زيداً فنصبتم؟ وهلَّا قدرتم امتنع فرفعتم!.

والوجه الخامس: أنا إذا أعملنا (إلا) بمعنى أستثنى كان الكلام جملتين، وإذا أعملنا الفعل كان الكلام جملة واحدة ومتى أمكن أن يكون الكلام جملة واحدة كان أولى من جعله جملتين من غير فائدة))[1].

ونلاحظ أنَّ الوجوه التي ذكرها الأنباري تشترك في جهة محددة، هي نقض الفرضية الكوفية التي ترى أنَّ (إلا) هي عامل نصب المستثنى، ومادام شرط تطبيق مبدأ جمع القيم التصديقية للاحتمالات متحققاً في الوجوه التي ذكرها الأنباري صار من الممكن تطبيقه في هذه المسألة، ومن ثم يمكن جمع تصديقنا بالوجه الأول مع تصديقنا بالوجه الثاني مع تصديقنا بالوجه الثالث مع الرابع، والخامس لإنتاج قيمة تصديقية تنفي صحة الفرضية الكوفية التي ترى أنَّ عامل نصب المستثنى هو (إلا)

وهكذا يكون الأنباري قد سلك مسلكاً يشبه إلى حدٍ كبير طريقة التوالد الذاتي.

(1) الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/-262 264، م34.

فكلاهما يعتمد طريقة تحديد القضايا، أو المسائل التي تستلزم نفي أحد الاحتمالين، وإثبات الآخر.

أهمية القرائن والشواهد في المرحلة الاستنباطية:

تكتسب القرائن، والشواهد في المرحلة الأولى (المرحلة الاستنباطية) من الطريقة الذاتية أهمية كبرى. إذ إنَّ توالد أي معرفة توالداً ذاتياً يعتمد على وفرة القرائن، والشواهد، وتحققها، وجمع بعضها مع بعض. وقد رأينا من خلال الأمثلة المتقدمة كيف أنَّ الشواهد (الظواهر المستقراة) مثّلت المصدر الذي تُستنبط منه القيمة التصديقية لأيِّ فرضية نريد معرفة قيمتها الاحتمالية، ففي المثال الأول مثّلت الجمل التي وردت فيها كلمة الغليان في موضعها المناسب شواهد على صدق الفرضية العقلية التي ترى أنَّ كاتب الكتاب عاقل، ومدرك لما يكتبه، والحال نفسه في بقية الأمثلة. فالظواهر المستقراة[1] تمثّل مصدر استنباط القيمة التصديقية سواء كانت قيمة تصديقية مثبتة لفرضية معينة، أم نافية لأخرى. وكذلك في المثال الثالث، فإنَّ تصديقنا بالاحتمال الذي يقول: إنَّ الفعل هو عامل النصب في المستثنى تكوّن من جمع تصديقنا بالوجه الأول مع تصديقنا بالوجه الثاني.. . مع تصديقنا بالوجه الخامس، أي أنَّ صحة هذا الاحتمال هي مجموعة صحة الوجوه التي سيقت لنفي الاحتمال الأول، واثبات الاحتمال الثاني. لذلك من كان يريد إثبات عدم صحة المعرفة التي توالدت بطريقة ذاتية، فإنَّه يعمل على إثبات عدم صحة كل قرينة، أو شاهد، أو وجه شارك في إثبات صحة تلك المعرفة[2]؛ لانَّ درجة التصديق بتلك المعرفة هي نتيجة جمع درجة التصديق بكل شاهدٍ، أو وجهٍ من وجوه الإثبات كما مرَّ في الأمثلة السابقة.

وهذا يعني أنَّ قاعدة جمع القرائن، أو الشواهد المولّدة للمعرفة الجديدة هي أساس

(1) ومن هنا نفهم أهمية الشواهد في النحو العربي، ومدى أثرها في صياغة القواعد، ووضع الأحكام كما سنبين لاحقاً، ومن ثم نفهم قولهم: من حفظ حجة على من لم يحفظ، أي من حفظ مجموعة من الشواهد استطاع أن يوفر مصدراً علمياً لاستنباط القيمة التصديقية لما يقوله، ويضعه من أحكام، وقواعد.

(2) هذا ما نجده حاضراً في الفكر الإسلامي، ويتجلى بشكل واضح في مسائل الخلاف، والمناظرات، والاحتجاج. في أي علم من العلوم الإسلامية. ولعل المسألة الخلافية التي ذكرناها ضمن الأمثلة السابقة خير شاهد على ذلك.

المرحلة الاستنباطية، أو تمثل آلية عمل هذه المرحلة[1]. كما أن توفر القرائن، والشواهد المؤيدة يشكل الأساس الثاني الذي تعتمد عليه تلك المرحلة، بل إنَّ عملية الجمع لا تكون إلا بعد توفر تلك الوجوه، أو الشواهد.

ويمثل ازدياد القرائن، والشواهد، أو الوجوه نقطة مهمة في هذه المرحلة[2]، فما دامت القيمة الاحتمالية للقضية المتولدة هي حاصل جمع صحة كل قرينة من القرائن المثبتة لهذه القضية. فإنَّ ازدياد تلك القرائن، أو الوجوه يعني رفع تلك القيمة إلى أكبر مقدار ممكن، والعكس صحيح، فإنَّ إبطال أكبر قدر من القرائن المؤيدة لصحة معرفة ما يعني خفض قيمتها التصديقية، وإنزال مستوى صحتها إلى أقل قيمة ممكنة.

ويضع السيد محمد باقر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) تفسيراً رياضياً، يوضح كيفية نمو المعرفة الاحتمالية، وتوالدها بالطريقة الذاتية على وفق قواعد حساب الاحتمال، وبديهياته. وإن كان وعي تلك القواعد، والبديهيات لا يشكل شرطاً ضرورياً لإتباع الطريقة الذاتية، فقد يسلك الإنسان المنهج الذاتي من دون أن يعي حقيقة المنهج الذي سار فيه، وتكون النتائج التي توصّل إليها صحيحة. إذ يقول (رحمة الله عليه): ((وفي الحقيقة هناك مقاييس، وضوابط دقيقة لقيمة الاحتمال، تقوم على أساس نظرية الاحتمال. وفي الحالات الاعتيادية يطبق الإنسان بصورة فطرية تلك المقاييس، والضوابط تطبيقاً قريباً من الصواب بدرجة كبيرة))[3]، بل يذهب المفكر الصدر إلى أن تنمية المعرفة الاحتمالية، وتكوينها بحسب الطريقة الذاتية، وحصول اليقين بصدقها لا يتوقف على فهم التفاصيل الدقيقة للأسس المنطقية للتوالد الذاتي[4].

ويبدو أنَّ الأمر لا يقتصر على الإنسان الاعتيادي، بل إنَّ هذا الأمر يشمل العلماء أيضاً. وهذا ما أشار إليه السيد محمد باقر الصدر في بعض كتاباته الأصولية. إذ يعتقد[5]

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 309، 321، ودروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): 169، والأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 124.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 228، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 145.

(3) موجز في أصول الدين: 152.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 155.

(5) ينظر: مباحث في علم الأصول: 126.

أنَّ جملة من العلماء كانوا يطبقون[1] الطريقة الذاتية في توليد معارفهم من دون الشعور بتفاصيل الأسس المنطقية للاستدلال الذاتي.

وهذا ما يمثل نقطة انطلاقنا في قراءة النحو العربي في ضوء المذهب الذاتي، فعلى الرغم من أنَّ الفارق الزمني كبير جدا بين تأسيس المنطق الذاتي عند السيد محمد باقر الصدر، وبين مرحلة تأسيس النحو العربي إلا أنَّ الإنسان-بحسب تصور السيد محمد باقر الصدر- يمكنه أن يتبع طريقة التوالد الذاتي بصورة فطرية، ويطبقها تطبيقاً يقترب من الصواب بشكل كبير جداً من دون الشعور بتلك المقاييس والقوانين التي ذكرها السيد محمد باقر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء).

(1) هذا التصور لا ينحصر في تطبيق المنهج الذاتي، فإن أتباع المنطق الأرسطي يقرون بهذه الحقيقة، فيرون إمكانية إتباع الإنسان طريقة الاستدلال العقلي من دون أن يكون ملتفتاً لقواعد المنطق. ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: 148/1.

المبحث الرابع:

المرحلة الذاتية

المرحلة الذاتية:

اتضح لنا في المبحث السابق أنَّ وظيفة المرحلة الاستنباطية هي تحديد درجة التصديق بالمعرفة المولَّدة، وتعيين نسبة احتمال صحتها باستنباط تلك الدرجة من عملية جمع درجة تصديق كل قرينة من القرائن المولِّدة لصحة المعرفة المولَّدة في ضوء قواعد نظرية الاحتمال، وبديهياته كما في الأمثلة السابقة.

وتبين لنا أنَّ المرحلة الاستنباطية عند تعيين درجة التصديق بالمعرفة، وتحديدها تخلو من الأثر الذاتي؛ لأنَّ الطريقة الذاتية في مرحلتها الأولى تستند إلى مبادئ نظرية الاحتمال، وقواعدها فقط. وهذا يعني أنَّ مرحلة الاستنباط هي عملية عقلية منطقية خالصة ليس للذات الإنسانية فيها أي أثر[1]، أو هي عملية تتم بطريقة رياضية موضوعية، لا علاقة لها بشخص العالِم[2]؛ لذلك وُصِفت بالمرحلة الموضوعية، أو المرحلة الاستنباطية كما أشرنا.

والمرحلة الاستنباطية حينما تحدد درجة صحة المعرفة المولَّدة، فإنَّ تحديدها يكون على شكل نسبة احتمالية عالية جداً في قِبال ذلك تمنح الاحتمال الآخر الذي تستبعد أن يكون هو المجهول المطلوب درجة احتمالية ضئيلة جداً. أي أنَّ المرحلة الاستنباطية تنتهي[3] بتحديد درجتين تصديقيتين، أو نسبتين احتماليتين، الأولى: نسبة

---

(1) ينظر: منطق الاستقراء: 14، الاستقراء والمنطق الذاتي: 355.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 29.

(3) ليس من الضرورة أن تكون القيمتان التصديقيتان اللتان تنتجهما الطريقة الذاتية قيمتين متفاوتتين تفاوتاً كبيراً، وإنَّما هناك صور: الأولى: أن تكونا متفاوتتين، الثانية: أن تكونا متفاوتتين بدرجة أقل، وذاك في حالة ترجيح القيمة الكبرى على القيمة الصغرى، والصورة الثالثة: أن تكونا متساويتين، وذاك في حالة جواز الاحتمالين معاً.

احتمالية كبيرة جداً لحالة صحة المعرفة المنتجة بالطريقة الذاتية، والثانية: نسبة احتمالية صغيرة جداً لحالة[1] عدم صدق المعرفة، أو حالة وجود احتمال آخر يكون هو المبحوث عنه[2]. ولا تتعدى درجة التصديق التي يمنحها المنطق الذاتي لطرفي العلم الإجمالي النسبة الاحتمالية، أي أنَّ درجة التصديق بصحة المعرفة المولَّدة لا تتجاوز كونها نسبة احتمالية كبيرة[3]، أي أنَّها لن تصل إلى درجة اليقين، وبتعبير رياضي، فإنَّ نسبة احتمال صدق المعرفة التي تحددها المرحلة الاستنباطية لن تصل إلى درجة (100%)، بل تظل دون ذلك بقليلٍ، أو كثير، لتبقى درجةً ناقصةً، لا تبلغ درجة القطع، واليقين[4]. وكذلك النسبة الاحتمالية التي تُعيّنها المرحلة الاستنباطية للاحتمال الآخر، أو الطرف الآخر من مجموعة أطراف العلم الإجمالي، فإنَّها تظل نسبةً احتماليةً صغيرة جداً، لكنَّها مهما أصبحت ضئيلة جداً لن تصل إلى درجة الصفر، فتبقى درجة ممكنة محتملة ما دامت تحتفظ بقيمةٍ معينةٍ، وإن صغُرت إلى درجة كبيرة جداً[5]. أي أنَّ المرحلة الاستنباطية لا تنتج إلا نسبة محتملة فقط، تكون كبيرة جداً لأحد الأطراف المحتملة، وصغيرة جداً للطرف الآخر؛ لذلك حدّد المذهب الذاتي وظيفة المرحلة الاستنباطية بتنمية القيمة الاحتمالية، وأنَّ القيمة الاحتمالية تنمو فيها باستمرار حتى تصل إلى أعلى درجة ممكنة من التصديق[6] إلا أنَّها لن تصل إلى درجة اليقين في هذه المرحلة مهما ازدادت القرائن

(1) يجب التنبيه على أنَّ تحديد النسبة الاحتمالية الكبيرة ليس من الضروري أن يكون دوما لحالة الإثبات، بل قد يكون لحالة النفي مثلما رأينا في مثال (عامل نصب المستثنى)، كما أنَّ تحديد النسبة الاحتمالية الصغيرة ليس بالضرورة أن يكون لحالة النفي فقد يكون لحالة الإثبات بحسب طبيعة المعرفة المولَّدة، أو القضية التي يراد الوصول إليها.

(2) في حصول حالة العلم الإجمالي فإنَّ مجوعة أطراف العلم الإجمالي، إمّا أن تكون متكونة من إثبات القضية، ونفيها، إذ تكون حالة إثبات القضية طرفاً من أطراف العلم الإجمالي، والطرف الآخر يتمثّل في حالة نفيها، وإمّا أن تكون مجموعة أطراف العلم الإجمالي متكونة من أطراف متعددة.

(3) ينظر: لأسس المنطقية للاستقراء: 130، الاستقراء والمنطق الذاتي: 36.

(4) ينظر: منطق الاستقراء: 14

(5) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 371، الاستقراء والمنطق الذاتي: 370

(6) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 130، 227، 321، 322.

المؤكدة، وكثُرت الشواهد المؤيدة[1]؛ لأنَّ منطق الاحتمال في ضوء قواعده، وبديهياته لا يتمكن من تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، والقيمة الاحتمالية الصغيرة إلى صفر (يقين بالنفي)، أي أنَّه لا يستطيع أن يفني القيمة الضئيلة نهائياً؛ لأنَّ احتمال وجود قرائن، أو شواهد مخالفة، وغير متفقة مع مبدأ التنمية الاحتمالية ممكناً[2] من الناحية المنطقية[3] على وفق ما يقتضيه المنطق الاحتمالي. وبتعبير آخر ما دام وجود الحالات الشاذة عن مبدأ الاطراد، أو تراكم الاحتمالات ممكناً من الناحية المنطقية، فهذا يعني أنَّ القيمة التي ينتجها الاطراد على وفق نظرية الاحتمال ستظل قيمة احتمالية دائماً، ولا يمكن تحويلها إلى يقين بطريقة الاستنباط.

وعدم تمكن المنطق الاحتمالي من تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، وإفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة يثبت عجزاً منطقياً في مـــنظومته المعيارية[4]، إذ ليس

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 95 - 96.

(2) قسَّم السيد محمد باقر الصدر الممكن على ثلاثة أنواع هي الممكن المنطقي، والعلمي، والعملي، وعرّف الإمكان العملي بأن يكون الشيء ممكناً على نحو يتاح لأي إنسان فعله، ويضرب مثالاً لذلك بالصعود إلى القمر، ويعرف الإمكان العلمي بأنَّه ما يقرُّه العلم، وإن كان ليس بمقدور الإنسان فعله، أو القيام به كالسفر إلى كوكب الزهرة، فالعلم لا يمنع من ذلك إذا توفرت الوسائل الملائمة، ويعرف الإمكان المنطقي بأنَّه إلاّ يوجد لدى العقل على وفق ما يدركه من قوانين قبلية، أي سابقة على التجربة ما يعلل رفض الشيء، والحكم باستحالته، ويضرب لذلك مثالاً بأنَّ الثلاثة عدد فردي، فلا يمكن أن تنقسم بالتساوي؛ لأنَّ انقسامها بالتساوي يعني كونها عدداً زوجياً، فتكون فرداً زوجياً في الوقت نفسه، وهذا تناقض، ويضرب مثالاً آخر هو دخول الإنسان في النار من دون أن يحترق، وصعوده إلى الشمس من دون أن تحرقه الشمس بحرارتها، فهذا الأمر ليس مستحيلاً من الناحية المنطقية، إذ لا تناقض في افتراض أنَّ الحرارة تحرق، ولكنها لا تتسرب من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل حرارة، وإنَّما هو قول مخالف للتجربة فقط. ينظر بحث حول المهدي، موسوعة الإمام المهدي، الكتاب الأول: تاريخ الغيبة الصغرى: 26-28. ويعرف د. عبد الرحمن بدوي الممكن العقلي، أو المنطقي بقوله: ((هو الذي لا تنطوي صفاته على تناقض فيما بينها، أو هو حال التركيب الذي شكلّه العقل بحيث لا تنطوي حدوده على تناقض في ما بينها)) ينظر: موسوعة الفلسفة448/2.

(3) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 105.

(4) لم يكن المذهب الذاتي المذهب المعرفي الوحيد الذي استعان بنظرية الاحتمال بوصفها منطقاً ينظم سير الذهن البشري في استدلالاته، بل سبقته الوضعية المنطقية التي جعلت من الاحتمال منطقاً يفسر نمو المعرفة، لكنها وصلت إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها المذهب الذاتي، وهي أن توالد المعرفة نمو احتمالي يصل إلى مستوى الترجيح فحسب، ولا يتمكن المنطق الاحتمالي من تفسير تحوّل القيمة الاحتمالية إلى يقين عند الإنسان، ينظر رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية وداد

بمقدوره أن يفسر لنا حصول اليقين؛ لأنَّنا نرى أنَّ الإنسان عندما ترتفع لديه قيمة احتمال أمر ما لدرجة عالية جداً، فإنَّه يتعامل مع ذلك الأمر كما لو كان بدرجة اليقين. وبتعبير آخر إنَّ المعرفة التي تنتج بالطريقة الذاتية تبدأ بقيمة احتمالية ثم تتحول إلى يقين عندما تصل إلى درجة عالية جداً من الاحتمال، وقد فسَّرت لنا المرحلة الاستنباطية النمو الاحتمالي للمعرفة حتى وصولها إلى قيمة كبيرة جداً إلا أنَّ هناك مشكلة أخرى تتعلق بالمنهج المعرفي هي كيفية تحوّل تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، والقيمة الاحتمالية الصغيرة إلى صفر، أو يقين بالنفي. هذه المشكلة الجديدة التي تواجهنا في نهاية المرحلة الاستنباطية هي ما تعجز نظرية الاحتمال عن تفسيره.

ولم يتوقف المذهب الذاتي عند عجز المنطق الاحتمالي عن تفسير حصول اليقين عند الإنسان في حالة إتباعه الطريقة الذاتية في عملية إنتاج المعارف، بل طرح تفسيراً لطيفاً.

إذ إنَّ السيد محمد باقر حينما وجد أنَّ الجانب الموضوعي، والمنطقي المتمثل في المرحلة الاستنباطية قد استنفد قوته، ووصل حدوده القصوى، أدرك أنَّ إكمال نمو المعرفة البشرية وتوالدها حتى تصل إلى درجة اليقين، يخرج عن دائرة المرحلة الموضوعية، ووظيفة القواعد المنطقية. وهذا الخروج يعني دخول حدود الطرف الآخر من ثنائية (الموضوع الذات) التي تستند إليها نظرية المعرفة بشكل عام. وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ نقطة الاختلاف بين المذاهب المعرفية تعود إلى اهتمام بعضها بأحد عنصري هذه الثنائية دون الآخر، ولكنَّ المذهب الذاتي راعى طرفي الثنائية المعرفية، فأعطى كلَّ عنصرٍ منهما حقَّه، ورسم له حدوده لإحداث توازن حقيقي في عملية إنتاج المعرفة. ومن ثم فأنَّ السيد محمد باقر قد أوكل مهمة إيصال طريقة الاستدلال الذاتي (الاحتمالي) إلى درجة اليقين إلى الذات البشرية؛ لكي تمارس وظيفتها في تكوين المعرفة، وخلقها، بوصفها العنصر الآخر، المتمم للعملية المعرفية انطلاقاً من حقيقة واضحة هي أنَّ اليقين أي الجزم بصدق المعرفة، أو كذبها فعل من أفعال النفس الإنسانية، وأحد أهم مظاهرها. ومن ثم يكون تحقيقه، وإحداثه من شأن الذات[1]، لا

الحاج حسن: 182، في حين أن المذهب الذاتي اقترح حلاً لهذه المشكلة لم يكن حلاً منطقياً، بل حلاً سايكولوجياً مؤطَّراً بالأسس المنطقية كما سيبين البحث فيما يأتي من هذا المبحث.

(1) إنَّ جعل إنتاج درجة اليقين من وظيفة الذات وليس منتجاً موضوعياً منطقياً يستلزم تغيير مفهوم

من وظيفة القواعد، والمعايير المنطقية في المرحلة الاستنباطية على الرغم من أن هذه المرحلة تمثّل السبب الذي يدعو الذات إلى إيجاد اليقين بتحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى درجة القطع، والجزم بأحد الاحتمالين.

ولم يكن الشهيد الصدر غافلاً عن مفهوم الذات التي منحها حق التحويل، والفناء[1] وصولاً إلى اليقين، إذ كان يعي مستوى تباين الذوات البشرية، وتغايرها فطرياً، وفكرياً، وثقافياً، واجتماعياً، وعقدياً، وأثر ذلك في عملية التحويل، والفناء، غير أنَّه كان يعي أنَّ الفروق، والاختلافات فيما تقدم لا تُلغي الوظائف المشتركة بين بني الإنسان، وطباعهم المتشابهة التي تكون من صفات الجنس، لا من خصائص الفرد.

وهذا ما أراده (رحمه **الله** تعالى)، فإنَّ التصديق _ بغض النظر عن درجاته_ فعل نفسي يشترك به كل بني الإنسان، مما يعني أنَّ وظيفة تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، وإفناء القيمة الصغيرة إلى اليقين بالنفي ملكة تتمتع بها جميع الذوات الإنسانية، وهذا الأمر يشكل نقطة انطلاق المرحلة الثانية من طريقة التوالد الذاتي، كما أنَّها تمثّل السبب الحقيقي في تسميته هذه المرحلة بالمرحلة الذاتية، بل إنَّها سبب تسمية طريقة التوالد الذاتي بهذا الاسم، وعلة تسمية المذهب المعرفي الجديد بالمذهب الذاتي[2].

إذن، طريقة التوالد الذاتي تمرُّ بمرحلتين، الأولى: موضوعية منطقية خالصة يتم فيها استنباط درجة التصديق بمعرفة ما استنباطاً منطقياً في ضوء قواعد منطق الاحتمال، والمرحلة الثانية: ذاتية نفسية، يتم فيها معالجة القيمة الاحتمالية الكبير، وتحويلها إلى يقين.

فالتوالد الذاتي يمزج بين الجانب المنطقي، وبين الجانب الذاتي، فحين تتراكم القرائن الاحتمالية في الذهن البشري في محور التصديق بقضية ما، عندئذٍ تحصل

اليقين، وهذا ما قام به السيد محمد باقر الصدر. إذ إنَّه طرح مفهوماً مغايراً يختلف عن المفهوم المنطقي الأرسطي لليقين.

(1) هذان المصطلحان يمثلان محور المرحلة الثانية من طريقة التوالد الذاتي، الأول: يعني تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، والثاني: يعني إفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة، وتحويلها إلى درجة الصفر، أي اليقين بالنفي.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 130

للذهن حالة إذعانٌ، وتسليم ذاتي بصحة هذه القضية. فيخلع عليها لباس اليقين. ويمثّل السيد محمد باقر ذلك بتمدد قطع الحديد بالحرارة. إذ يرى أنَّ الاختبارات الناجحة التي تُظهر دوماً أنَّ قطع الحديد تتمدد بالحرارة، تجعل الذهن الإنساني يخضع للتسليم بأنَّ الحرارة هي علة تمدد ذلك الحديد. فاليقين في هذه الحالة يكون نابعاً من وجود قرائن كثيرة تراكمت لدى الذهن في وعيه الباطن، أو اللاشعور[1]، فالتصديق الجازم لم يأتِ من أوهام، أو خرافات جعلت الإنسان يتيقن بصدق قضية ما، بل إنَّ اليقين الذي يقصده السيد محمد باقر وليد التراكم الاحتمالي إلى أعظم درجة ممكنة، وهذا التراكم ناتج بشكل منطقي خالص عن طريق الاستنباط[2].

وبهذا يكون الأثر الرائد للمفكر الصدر هو تبرير حصول الصفة السايكولوجية لعملية التلازم المعرفي بطريقة منطقية، إذ أراد أن يجعل لطبيعة الذهن البشري منطقاً لا يتناقض مع كونها لا تقوم على أساس منطقي[3]. فاليقين بصدق قضية ما الذي يولد بالطريقة الذاتية يكون نتيجة مزاوجة الجانب المنطقي بالجانب الذاتي، فلا هو يقين منطقي بحت، كما لدى الاتجاه الأرسطي، ولا هو يقين ذاتي خالص كما لدى التيار الحديث، بل خليط بين الجانب الذاتي، وبين الجانب المنطقي. ويجب التنبيه إلى أنَّ الصلة التي أقامها السيد محمد باقر بين ما هو ذاتي، وبين ما هو منطقي هي أهم محاور الإبداع في مشروعه المعرفي الجديد؛ لأنَّه جعل المرحلة الذاتية مؤسسة على المرحلة الاستنباطية (المنطقية)، أي أنَّ اليقين السيكولوجي الحاصل عن المرحلة الذاتية لا بد من أن يكون مشبعاً بالمحتوى المنطقي[4]، أي يستند إلى تعليل منطقي يفسر تكوّنه في النفس. وقد قسّم السيد محمد باقر الصدر اليقين إلى أنواع لتمييز اليقين الذي تنتجه الطريقة الذاتية تمييزاً دقيقاً.

أنواع اليقين:

يمثل اليقين جزءاً من المنطقة المشتركة بين المنطق، وبين علم النفس. وما يمكن أن

(1) ينظر: الاستقراء والمنطق: 356.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 360.

(3) ينظر: الاستقراء والمنطق: 359.

(4) ينظر: الاستقراء والمنطق: 360.

يفهم من دلالة اليقين اللغوية [1]، وتعريفه الاصطلاحي فلسفياً[2]، ومنطقياً[3]، وأصولياً[4]: أنَّه فعل من أفعال النفس، يصدر عنها، ولا يخرج عن حدودها.

ويرى السيد محمد باقر في بحثه الأصولي أنَّ ((اليقين بنفسه موجود من الموجودات يخضع لقوانين العليِّة، ولا توجد من دون علة، كباقي المعلولات في العالم))[5]، وهذا يعني أنَّ ((كل يقين بحاجة إلى دلالات، وبراهين تُقنع الحواس بشكل واضح، ومتميز، وبارز))[6]. وما دام اليقين من أوصاف النفس الإنسانية، يحدد موقفها من قضية معرفية معينة فهذا يدل على أنَّه ((عبارة عن العلاقة بين النفس، والصورة الذهنية للقضية))[7]، أي هو الحكم على التصور الذي في الذهن حول شيء معين. ومن ثم يكون اليقين ((تصور معه حكم، وأنَّ الحكم هو فعل من أفعال النفس))[8].

اليقين المنطقي:

وهو ((الاعتقاد الجازم المطابق الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك))[9]. أو هو حالة تصديق النفس، وجزمها بصحة المعرفة التي تتولد بالبرهان، أو القياس

---

(1) اليقين لغةً يعني إزاحة الشك، ينظر: العين للخليل: 220/5(يقن)، والمحكم لابن سيده: 315/6(يقن)، واللسان لابن منظور: 4964/6(يقن). ويرى أبو هلال العسكري في تعريفاته أنَّ اليقين هو((سكون النفس، وثلج الصدر)). ولاشك أنَّ هذين المعنيين يشتركان في نقطة أساسية هي أنَّ اليقين سلوك نفسي.

(2) يُعرّف اليقين في الفلسفة بأنَّه: ((ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيّره بحال)): ينظر: موسوعة الفلسفة: 640/2.

(3) ينظر: المعجم الفلسفي: 588/2، والمعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية: 216..

(4) يرى الشهيد الصدر أنَّ((معنى اليقين يختلف بحسب المصطلح المنطقي عنه بحسب المصطلح الأصولي، فمفهوم اليقين في علم المنطق أخذوا[الأصوليون] فيه عنصر المطابقة لواقع، وذكروا أنَّ البرهان علة لحصوله، أما مطلق الجزم، فقد يحصل من غير البرهان أيضاً، كالمغالطة، والجدل، والسفسطة، في حين أنَّ مفهوم اليقين في المصطلح الأصولي عبارة عن مطلق الجزم الخالي من أي تردد في النفس))مباحث الأصول: 408/1.

(5) مباحث الأصول: 1 /408-409.

(6) المنطق والابستمولوجيا: 294.

(7) نظرية المعرفة في القرآن: 162.

(8) المذهب الذاتي: 238.

(9) المعجم الفلسفي: 588/2.

المنطقي. وهذا اللون من اليقين يراعى فيه عنصر مطابقة الحكم الذي تصدره النفس مع الواقع[1]، بل إنَّ عنصر المطابقة هو الشرط الذي يتحقق عنده اليقين المنطقي، ولا يعنى القائلون به بالجانب السيكولوجي، ومقدار تصديق الإنسان بالمعرفة البرهانية، لأنَّ اليقين المنطقي لا يولد بشكل تدريجي، ولا يمكن أن يكون درجات متفاوتة تتراوح بين القوة، والضعف. فهذا النوع من اليقين الذي يراعى فيه عنصر المطابقة، إمَّا أن يكون مطابقا للواقع، وإمّا أن يكون غير مطابقٍ للواقع، ومن ثم فأنَّ القضية البرهانية إمَّا أن تكون صادقة، وإمَّا أن تكون خاطئة، ولا وسط بينهما، فيكون اليقين المنطقي على هذا الأساس ((ليس وصفاً للقضية، بل للتصديق الذي هو عبارة عن جزم النفس، وقطها بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع بحيث لا يكون أياً من الجزم الأول، والجزم الثاني قابلاً للزوال))[2]. فالذهن حينما يحكم في (زيد قائم)، فإنَّه يقيم علاقة، أو نسبة بين طرفي القضية، أو الجملة فهذا الحكم هو رابطة توجدها النفس[3]، تعبر بها عن تصديقها بتلك القضية. وهو يعني تحديد ((الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم بامتناع سلب المحمول من الموضوع، وعدم إمكانية زوال الجزم الأول، والثاني))[4]، وبتعبير آخر إنَّ هذا اليقين هو ((العلم بقضية معينة، والعلم بأنَّ من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي عُلِم، فاليقين المنطقي مركب من علمين، أي جزمين، وما لم ينضم العلم الأول (الجزم الأول) إلى العلم الثاني (الجزم الثاني) لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان))[5].

وهذا التعريف يجعل اليقين المنطقي لا ينطبق على اليقين، أو الجزم الذي يتولد من تراكم الاحتمالات، أو القرائن[6]؛ لأنَّه لا يقبل الاحتمال بأي شكل من الأشكال، فهو جزم مطلق لاشك فيه، إذا توفرت عناصره التي اشترطها التعريف المتقدم. فاليقين بالقضية القائلة (زيد يموت) حينما تنتج بالطريقة البرهانية:

(1) مباحث الأصول: 408/1.

(2) نظرية المعرفة في القرآن: 164.

(3) ينظر: نظرية المعرفة في القرآن: 51.

(4) نظرية المعرفة في القرآن: 125.

(5) الأسس المنطقية للاستقراء: 322.

(6) ينظر: نظرية المعرفة في القرآن: 125.

كلُّ إنسان يموت، وزيد إنسان، إذن زيد يموت. فهو يقين منطقي، لا يسمح بافتراض أنَّ زيداً يمكن ألَّا يموت؛ لأنَّه جزم بأنَّ زيداً يموت، وجزم بأنَّ زيداً لا يمكن ألَّا يموت.

اليقين الذاتي:

وهو اليقين الذي يحصل نتيجة وهم الإنسان، فقد يتيقن بصحة مسألة ما لعلةٍ يتوهمها، فيجزم واهماً بصحة تلك القضية متيقناً بصدقها. ومثاله تصديق الإنسان بالخرافات، والأساطير، والحكايات الشعبية. ومما يميز هذا اللون من اليقين أمران:

الأول: إنَّه لا يملك المسوغات الموضوعية لحصوله، إذ لا يستند إلى مسوغ عقلي لوجوده، وإنَّما يكون مبنياً على أساس الميول، والعواطف الذاتية فقط[1].

الثاني: إنَّ هذا الجزم لا يستبطن الجزم بعدم وقوع خلاف ما أيقنه ذلك الإنسان[2]، كما في اليقين المنطقي الذي يستبطن جزمين، جزم بصدق الأمر، أو القضية، وجزم بعدم كذبها إلا أنَّ اليقين الذاتي لا يرى صاحبه استحالة أن يقع ما خالف الذي تيقن به. ((فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه، فيجزم بأنَّ وفاته قريبة. وقد يرى خطاً شديد الشبه بما عهده من خط رفيقٍ له، فيجزم بأنَّ هذا هو خطُّه، ولكنه في نفس الوقت لا يرى أي استحالة في أن يبقى حياً، أو أن يكون هذا الخط لشخص آخر))[3]. وهذا اليقين يمكن تغيره بإزالة التوهم، على عكس ما وجدناه في النوع الأول.

اليقين الموضوعي:

وهو حالة جزم الإنسان، وقطعه بصحة أمر ما لوجود ما يبرر ذلك الجزم، أو القطع، أي أنَّه يقين ذاتي لكنه يختلف عنه في النقطة الأولى عدم وجود مبرر الجزم فهذا اللون من اليقين يخضع إلى الشروط، والتبريرات المنطقية اللازمة فهو ((مشروط بالأساس بمنطق تراكم الاحتمال إلى أعظم درجة ممكنة، وهذا التراكم ناتج أساساً بشكل منطقي خالص))[4]، ومن ثم ((فإنَّ اليقين الموضوعي هو عبارة عن يقين ذاتي لكنه محاط بدوائر منطقية من المبررات، والشروط))[5]، وبتعبير آخر أنَّ اليقين الموضوعي هو

(1) ينظر: التفكير العلمي د. فؤاد زكريا: 45-46. والاستقراء والمنطق: 412.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 323.

(3) المصدر نفسه: 323.

(4) الاستقراء والمنطق: 359 – 360.

(5) المصدر نفسه: 359 – 360.

((اليقين المبرر ذو الدليل الذي يقوم على أساس القرائن، والشواهد الموضوعية))[1] ((لكنه غير ضروري، ومن ثم فهو غير منطقي، وفي الوقت ذاته ليس يقيناً فوضوياً قائماً على أساس النزعة السيكولوجية المحضة، بل هو يقين يرتكز على مبررات موضوعية، وله شروطه المنطقية))[2]. فالإنسان الذي يتكون لديه يقين موضوعي بقضية ما، فيقطع بصحتها، فهذا يعني أنَّه يمتلك ((مبررات موضوعية لهذا القطع، ولم يكن متأثراً بحالة نفسية، ونحو ذلك من العوامل))[3].

ويختلف اليقين الموضوعي عن اليقين الذي يُنتجه القياس البرهاني بأنَّه لا يستبطن جزمين، جزم بصدق القضية، وجزم بعدم كذبها، بل إنَّ نسبة احتمال كذب القضية المنتجة بالطريقة الذاتية تظل تحافظ على وجودها المنطقي مهما كثُرت القرائن التي تؤكد رفضها، وإنَّما تفنى القيمة الاحتمالية الضئيلة المخالفة للقيمة الاحتمالية الكبيرة المؤيد لصدق القضية، وتكون بمثابة العدم في نفس الإنسان، وذهنه بشكل عملي ـكما سيأتي ـ؛ وفناؤها في نفس الإنسان بسبب ضالتها، لكنها ما تزال تحتفظ بوجودها على وفق الحساب الذي تقتضيه قواعد الاحتمال، وأسسه.

واليقين الموضوعي على هذا الأساس ليس يقيناً منطقياً. أي أنَّ نتيجته إمّا أن تكون صادقة، وإمّا تكون كاذبة. كما أنَّه لا يولد بشكل كليّ، أو دفعة واحدة مثلما نجد في اليقين المنطقي، بل إنَّ تكوّنه، أو ولادته تكون بصورة تدريجية. فالقيمة الاحتمالية الكبيرة تبدأ بالاحتمال المجرد، وتنمو نمواً تدريجياً إلى أن تصل إلى حالة القيمة الاحتمالية الكبيرة، ثم أنَّها تظل تنمو حتى تتحول إلى يقين، وكذلك القيمة الاحتمالية الصغيرة، فإنَّها على وفق الاستحقاق الاحتمالي تنمو نمواً عكسياً[4] مخالفاً لنمو القيمة الاحتمالية الكبيرة، أو ما يمكن أن نسميه بالنمو السلبي.

فاليقين الموضوعي يتكون في النفس نتيجة التحولات الذهنية، والنفسية لبني

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 53.

(2) منطق الاستقراء: 14.

(3) دروس في علم الأصول: 93/2.

(4) تقتضي قواعد حساب الاحتمال، وبديهياته أن تكون القيمة الاحتمالية لكل طرف من أطراف العلم الإجمالي النصف(50 ٪)في بداية تكون العلم الإجمالي، ومن ثم تبدأ عملية النمو لتتجه في اتجاهين الأول: ايجابي يتجه نحو رفع إحدى تلك القيم إلى مستوى عالٍ جداً، والاتجاه الآخر: يكون نحو خفض قيمة الاحتمال الآخر إلى أقل درجة ممكنة تمهيداً لإفنائها في النفس، وهذا الأمر يُظهر عملية التدرج، والارتقاء التي يعيشها اليقين الموضوعي بعكس اليقين المنطقي.

الإنسان[1]، فهو إفراز طبيعي لحالة تراكم القرائن، والشواهد في ذهن الإنسان. أيَّ هو الحالة النفسية التي تنتجها حالة تراكم الاحتمالات المؤيدة لصحة قضية ما، وتضعّف في الوقت نفسه قيمة احتمال كذبها، أو الاحتمال المخالف، فتوصلها إلى درجة لا تستطيع النفس البشرية الاحتفاظ بها لشدة ضعفها، وقوة قيمة احتمال صحة القضية[2].

فاليقين الموضوعي يرتبط وجوده بتوفر المسوغات الموضوعية، وأي ضعف يحدث في عملية تراكم الاحتمال، فإنَّه يؤدي إلى عدم حصول ذلك اليقين[3]؛ لأنَّ ((اليقين الناشئ من تجمع الاحتمالات في محور واحد لا يمكن أن يعيش إلا مرتبطاً بتلك الاحتمالات (القرائن، أو الشواهد)، وأي افتراض لزوال بعض هذه الاحتمالات هو في نفس الوقت افتراض لزوال اليقين))[4].

ويجب على الإنسان في ضوء قواعد المنطق الذاتي أن يكون تيقنه بصحة مسألة ما مطابقاً بشكل تام لدرجة التصديق التي تفرضها المبررات الموضوعية التي دعته إلى التيقن بتلك المسألة. فلو أنَّ أنساناً تيقن بوفاة زيد لإخبار عمرو بوفاته، وكان ميتاً حقاً، غير أنَّ نسبة الصدق في إخبار عمرو تكون بدرجة 70% فتصديق الإنسان، وإن كان مطابقاً للواقع (موت زيد) إلا أنَّه قطعه بصحة الخبر لا يتناسب مع درجة التصديق التي تفرضها المبررات الموضوعية لصدق عمرو، فالمبرر الموضوعي في هذا التصديق هو إخبار عمرو، ونسبة الصدق في إخباره 70% فيجب أن تكون القيمة التصديقية لأخباره 70%. فإذا زادت درجة تصديق ذلك الإنسان عن الدرجة التي يقتضيها المبرر الموضوعي، فإنَّ المذهب الذاتي يعدُّ ذلك اليقين يقيناً ذاتياً محضاً؛ لأنَّ تلك الزيادة لا تمتلك المسوغ الموضوعي لوجودها في نفس الإنسان[5].

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 71.

(2) ينظر: فلسفة الدين من منظور الشهيد الصدر محمد أمين أحمدي: 571 مجلة قضايا إسلامية، عد 3، 1417هـ-1996م.

(3) معنى ذلك أنَّ أي طعن في أحد الشواهد، أو الظواهر المؤيدة يعني ضعفاً في القيمة الاحتمالية الكبيرة، ومن ثم يعني تقليل تلك القيمة، وتطبيق ذلك نجده في النحو بقول النحاة(الدليل إذا دخله الاحتمال بطل الاستدلال به)، ويطبقونه في الاستشهاد النحوي، فإذا كانت هناك رواية للشاهد الشعري يمكن ألاّ تجعل من البيت شاهداً على الحكم، فإنَّ ذلك سيؤثر سلباً في ذلك الاستشهاد.

(4) الأسس المنطقية للاستقراء: 348.

(5) ويمكن أن نمثل لذلك بشواهد سيبويه لاسيما الخمسين فعلى الرغم من أنَّها قد تكون مخالفة للواقع

وهذا يعني أنَّ ((اليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية))[1]، وهكذا يكون الشهيد الصدر في تأسيسه المذهب الذاتي قد لاحظ طبيعة النوع الإنساني من زاوية نفسية، ورأى أنَّهم جميعاً يحصل لديهم الظن القوي بعموم القضية من خلال تجمع الشواهد على صدقها، ويحصل لهم الاطمئنان بصدق تلك القضية، ويتسلقون سلم ذلك الظن، فيصعدون إلى درجة اليقين ضمن شروط خاصة[2].َفالسيد محمد باقر قد سعى إلى إحلال اليقين الموضوعي الموجه محل اليقين المنطقي[3]. وما يمكن أن نلاحظه في هذه العملية أنَّها ((تنطوي على عملية ذاتية لا بالمعنى الفردي، وإنَّما بالمعنى النوعي، أي أنَّها لا تتعلق بذاتية زيد، أو عمرو من الناس، بل تتعلق بذاتية الذهن البشري عموماً))[4]

مصادرة[5] المرحلة الذاتية:

تبيَّن لنا أنَّ عمل المرحلة الذاتية ينحصر في معالجة النتيجة التي تنتهي إليها المرحلة الاستنباطية بتحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة جداً إلى يقين، وإفناء القيمة الاحتمالية الضئيلة جداً، ومعاملتها بوصفها صِفراً. وقد وصفت هذه المرحلة بالذاتية؛ لأنَّها مرحلة غير منطقية، وليست عقلية، إذ إنَّ عملية التحويل، والفناء تخرج عن قدرة القواعد المنطقية، والعقلية، إلى دائرة الذات الإنسانية، فتكون من وظائفها، ومهامها.

وقد صاغ السيد محمد باقر عملية التحويل، والفناء على شكل مصادرة، تحدد وظيفة المرحلة الذاتية، وتعد جوهر عملها، ونص المصادرة هو: ((كلّما تجمّع عدد

إلا أنَّ العلماء صدقوا بها اعتماداً على درجة تصديقهم بما يخبره سيبويه بل إنَّ سيبويه نفسه استعمل هذا الأسلوب، فقد أخذ رواية الشواهد اعتماداً على ثقته بالراوي. ولم يُعْنَ بمدى مطابقتها للواقع.

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 325.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 71.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 69.

(4) الاستقراء والمنطق: 357.

(5) تعرّف المصادرة بأنَّها مبدأ غير بيّن بنفسه، مسلم به على سبيل حسن الظن، وفي الفلسفة الإسلامية أصل موضوع، ويمكن أن يكون مقابل البديهية لكن ليس بقوتها. ينظر: المعجم الفلسفي مراد وهبه: 599.

كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل ضمن شروط معيّنة إلى يقين، فكأنّ المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة))[1].

وهذا يعني أنّ ((المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة، وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرّك الطبيعي للمعرفة البشرية نتيجةً لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه، والتحرّر منه، كما لا يمكن التحرّر من أيّ درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة إلاّ في حالات الانحراف الفكري. فلا يشبه تحوّلُ القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، وفناء القيم الاحتمالية الصغيرة، التحوّلات الذاتية لبعض القيم الاحتمالية إلى يقين بسبب عوامل نفسية من قبيل: التشاؤم أو التفاؤل، أو غير ذلك. فقد يتحوّل احتمال الوفاة عند شخص مقدِمٍ على عملية جراحية إلى يقين بسبب التشاؤم الذي يسيطر على نفسه، ولكنّه يقين يمكن إزالته، إذا تحرّر الشخص من نزعته النفسية، وحصر اتجاهه في النطاق الفكري فحسب. وأمّا اليقين الذي تفترضه المصادرة، فهو يقين لا يتاح إزالته ما دام الإنسان سويّاً في تفكيره، مهما حصر اتجاهه في النطاق الفكري، وتحرّر من العوامل الدخيلة))[2].

ويؤكد السيد محمد باقر في كلامه عن تلك المصادرة أنَّ عملية تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، وإفناء القيمة الصغيرة التي يقوم بها الذهن البشري هي آلية فطرية، وغريزة ذاتية، وهبها الله سبحانه، وتعالى للإنسان ((ولولا ذلك لما كان يمكنه أن يقطع بشيء إطلاقاً))[3]، فآلية التحويل، والإفناء إحدى خصائص الذهن البشري الذاتية التي ما إن تتوفر شروط عملها حتى تنتج ما من شأنها إنتاجه. ((وشرائط حصول العلم تختلف باختلاف الأشخاص في مستوى الذكاء، وسائر الخصوصيات، وحصول

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 333.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 333.

(3) بحوث في علم الأصول: 331/4.

العلم. واليقين عند تحقُّق علته أمر غير اختياري))[1]، وكونه أمراً غيرَ اختياري ينحصر في حالة حدوثه فقط. فالإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه من التيقن بصدق قضية ما إذا توفرت الأسباب الموضوعية لصدقها إلا أنَّه يمتلك القدرة على تغيير شرائط حصول القطع عنده[2] فحسب. فيمنع حصول اليقين في نفسه إذا تمكّن من تغيير شرائط اليقين، أو مبررات التصديق. إذن أهم ما يميز هذا اليقين أنَّه ((لا يستمد قوته من منطق الضرورة، والحتمية، وإنَّما يستمدها من ذات الطبيعة التي جُبل عليها الإنسان بتنمية معارفه آلياً، فاليقين بهذا الاعتبار ليس إلا شكلاً عملياً بوجه ما من الوجوه))[3]، فحينما تتراكم القرائن تزداد قيمة احتمال صدق القضية المستنبطة ذاتياً حتى يصبح نقيضها (قيمة احتمال كذبها) قريباً من الصفر، وبسبب هذا الاقتراب يزول احتمال النقيض (احتمال كذب القضية) لضآلته، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيلة تكون قيمتها التصديقية قريبة من الصفر[4]. أي أنَّ الإنسان خُلِقَ بنحو يزول الاحتمال الضئيل في نفسه، وينتفي عند تضافر القرائن ضده ضمن شروط معينة، ومحددة[5]. فمثلاً استنباط القضية المتواترة يعتمد على كثرة الرواة، فزيادة عددهم يعني زيادة القرائن المؤكدة لصدق الخبر المروي، وهذا يعني ارتفاع قيمته التصديقية إلى درجة احتمالية كبيرة جداً، وفي قِبال ذلك تتضاءل القيمة التصديقية للاحتمال النقيض (كذب القضية المتواترة) حتى يصبح قريباً من الصفر، فيزول تلقائياً لضالته الشديدة[6].

ولابد من الإشارة إلى أنَّ الحد الكثير، أو رقم القيمة الاحتمالية الكبيرة التي تتحول إلى يقين رقم غير محدد، وكذلك رقم القيمة الاحتمالية الصغيرة، ويعلق السيد محمد باقر على هذه النقطة بقوله: ((ونحن نعرف من واقع ممارسة الإنسان الاعتيادي لليقين الذاتي: أنَّ الناس يختلفون في هذه النقطة، فدرجة من تراكم القيم الاحتمالية في محور معين قد تؤدي عند إنسان إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم

(1) مباحث الأصول: 408/1.
(2) ينظر: الموضع نفسه.
(3) الاستقراء والمنطق: 356.
(4) ينظر: دروس في علم الأصول: 119/2.
(5) ينظر: مباحث الأصول: 1 /417.
(6) ينظر: دروس في علم الأصول: 2 /121.

إلى يقين، وانعدام القيمة الاحتمالية المضادة، بينما لا تحصل هذه النتائج عند إنسان آخر إلا إذا بلغ تراكم القيم الاحتمالية في محور معين درجة أكبر))[1].

والسيد محمد باقر حينما رأى أنَّ آلية التحويل، والفناء خاصية يتمتع بها الذهن البشري بشكل عام عمل على ربط عمل هذه الآلية بالأسس المنطقية (المسوغات الموضوعية)، وبذلك يكون تحرك الذهن البشري في ضوء المذهب الذاتي نحو تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، وإفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة بدافع المسوغات الموضوعية المتجسدة بتراكم القرائن، وتجمع الشواهد لا بدافع العوامل النفسية، الدخيلة، أو إتباع الهوى، والأوهام. أي أنَّ طريقة التوالد الذاتي عند السيد محمد باقر الصدر ((وإن كانت تعي حقيقية الغريزة الذاتية للذهن البشري لكنَّها في الوقت نفسه لا ترى حرجاً من أن تجعلها تتمنطق بصورة واعية، وذلك بإخضاعها إلى شروط منطقية بعيدة عن الأثر النفسي، وحاكمة عليه))[2]، لقد كان السيد محمد باقر حريصاً على إضفاء الطابع المنطقي على الحالة الذاتية لكي تتخلص الفاهمة البشرية من سيطرة الوهم، والعامل النفسي[3]، فألبس الخاصية الذاتية لباساً منطقياً بتقييدها بمجموعة من الشروط، والضوابط المنطقية التي تجعلها في الاتجاه الصحيح.، أي أنَّه أراد أن يجعل للطبيعة الذاتية للذهن البشري منطقاً لا يتناقض مع كونها لا تقوم على أساس منطقي[4]، والمفكر الصدر بهذا العمل قد حدد الضوابط، والمعايير السليمة للصعود في سلم التصديق صعوداً منطقياً[5].

وإسناد السيد محمد باقر وظيفة التحويل، والفناء إلى الذهن البشري، يعني الحضور الحقيقي للذات العاقلة، والمؤثرة في عملية نمو المعرفة، وتوالدها، فثنائية (الموضوع-الذات) أصبحت حاضرة بطرفيها في نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر.

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 334، وينظر: بحوث في علم الأصول: 4/ 332، ودروس في علم الأصول: 2/ 122.

(2) الاستقراء والمنطق: 357.

(3) ينظر: الاستقراء والمنطق: 357.

(4) ينظر: الاستقراء والمنطق: 359.

(5) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 164.

وهو بهذا المزج بين عمل الموضوع، وعمل الذات في عمل واحد، مشترك فيما بينهما يكون قد تخلص من إشكالية المصدر الأوحد في إنتاج المعرفة، وهي الإشكالية الأساسية في الفكر الفلسفي المعرفي، إذ لم يكن مصدر إنتاج المعرفة عند محمد باقر الصدر العقل فقط، كما أنَّه لم يحصره بدائرة الذات فحسب، بل إنَّ عملية النمو المعرفي، وتوالدها عمل مشترك بين الموضوع، وبين الذات. وقد أعطى كلاً منهما وظيفتَه، وعملَه، وحدده بدائرةٍ، تجاوزُها يعني أنَّ عملية النمو المعرفي فَقَدَت توازنَها الوظيفي.

الفصل الثاني:

الاستدلال الاستقرائي

في ضوء المذهب الذاتي

المبحث الأول:

التفسير المعرفي لمنهج الاستقراء

توطئة

لم تنل موضوعة الاستقراء النحوي نصيبها العلمي من التحليل، والدراسة في الدرس النحوي المعاصر، ولاسيما في الدراسات التي تُعنى بقراءة المنهج النحوي باستثناء كتاب (الأصول)[1] للدكتور تمام حسان، وكتاب (التفكير العلمي في النحو العربي)[2] للدكتور حسن خميس الملخ، وبحث (الاستقراء في النحو)[3] للدكتور عدنان محمد سلمان على الرغم من أنَّ النحاة قد صرّحوا في مواضع كثيرة بأنَّ المنهج الذي أُسس النحو العربي في ضوئه هو المنهج الاستقرائي كما في تعريف ابن السراج، إذ عرّفه بقوله: ((علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب))[4]، وتعريف أبي علي الفارسي، إذ يرى أنَّه: ((علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب))[5]، وتعريف ابن جني ((علم منتزع من استقراء هذه اللغة))[6] وغيرها من التعريفات الأخرى[7].

ونعتقد أنَّ السبب الذي دعا إلى غض الطرف عن تحليل موضوعة الاستقراء

---

(1) ينظر: الأصول: 57.

(2) ينظر: التفكير العلمي في النحو العربي: 53-97.

(3) ينظر: الاستقراء في النحو: 142ومجلة المجمع العلمي العراقي، ج 3، مج 35، 1984.

(4) الأصول لابن السراج: 35/1

(5) التكملة لأبي علي الفارسي: 181.

(6) الخصائص لابن جني: 189/1

(7) ينظر: لمع الأدلة للانباري: 95، والمقرب في النحو لابن عصفور الاشبيلي: 45/1، وحاشية الصبان على شرح الاشموني: 22/1.

النحوي يتمثل في أمرين، الأول: ظهور أطروحة أصول النحو بوصفها أول محاولة علمية سعت إلى دراسة المنهج النحوي، وتحديد أسسه المعرفية -كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة-. والاستقراء لا يشكل أصلاً من أصول الفقه كالقياس، والإجماع، والاستصحاب، وغيرها من الأصول الأخرى، ومن ثم لم يولِ متقدمو أصوليي النحو مفردة الاستقراء النحوي، وتحديد مفهومه حقها من الدراسة، والبحث؛ لعدم وجودها في مفردات المنهج الذي استعانوا به في تلك القراءة. أمَّا الدراسات الأصولية الحديثة، ((فقد أعاد المحدثون غالباً ما كتبه القدماء دون نقد، وفحص حقيقيين لتك الأصول، بل كان ذلك على شكل سرد تاريخي أحياناً))[1] ويمكن أن نعتذر للمحدثين من إغفالهم دراسة مفهوم الاستقراء النحوي بشكل مباشر بأنَّهم استعاضوا عنها بموضوعة السماع، فجعلوا دراسة مفهومه، وطريقته بدلاً من دراسة الاستقراء، وتحليل أسسه المعرفية إلا أنَّ هذا القول يظل مجرد اعتذار؛ لأنَّ السماع غير الاستقراء. فالسماع يمثل أداة من أدوات المنهج الاستقرائي التي تحددها طبيعة المادة المستقراة. ومن ثم، فإنَّ دراسة السماع يمثل تحليل الأداة الاستقرائية، وليس أسس المنهج الاستقرائي، ومفهومه. لذلك نبدأ دراستنا بمحاولة تحليل مفهوم الاستقراء النحوي انطلاقاً من أنَّ الاستقراء يمثل المنهج الذي اعتمد النحويون عليه في وضع القواعد النحوية، واستنباط أحكام العربية، وضبطها[2]. ومن ثم أصبحت قواعده، وأحكامه تعميمات استقرائية، لا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا من خلال تحديد مفهوم الاستقراء المعرفي.

الأمر الثاني: إنَّ الدراسات الحديثة قد قصرت الاستقراء النحوي على مرحلة من مراحل المنهج الاستقرائي، وهي مرحلة تتبع الظاهرة النحوية وفحصها، وملاحظتها في كلام العرب، وفصلت بين مرحلة الاستقراء (التتبع، والملاحظة)، والتجريد، والتقعيد، ففُهِمَ الاستقراء بأنَّه ((الاتصال المباشر بالمفردات))[3]، وأنَّ ((الاستقراء، والتحليل، والتفسير مراحل، ولكل مرحلة طرقها الخاصة بها))[4]، كما أنَّ ((الاستقراء هو المرحلة الأولى من مراحل القاعدة، والأساس العلمي الذي تنبني عليه، وبقي من

(1) أصول الفكر اللغوي في دراسات القدماء والمحدثين د. حامد ناصر الظالمي: 99.

(2) ينظر: الاستقراء في النحو: 142، 187، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3، مج1984، 35.

(3) الأصول: 16.

(4) التفكير العلمي في النحو العربي 20.

مراحل القاعدة التقسيم، والتجريد، والتقعيد))[1]. ولكن التحليل، والتفسير وتوليد القاعدة، وتعميمها تمثل جزءاً أساسياً من منهج الاستقراء الذي يبدأ بتتبع الظاهرة، وينتهي بتكوين القاعدة، وتعميمها لاسيما منهج الاستقراء على وفق الرؤية المعرفية التي أسسها المذهب الذاتي[2]. أي أنَّ الاستدلال الاستقرائي لا ينحصر في ملاحظة الظاهرة فقط، بل يظل المستقري النحوي يعتمد الآلية الاستقرائية حتى ينتهي بتعميم نتيجة الاستقراء كما سنبين في هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

وقد فسّرت بعض الدراسات اللغوية الحديثة منهج الاستقراء النحوي بمفهوم الاستقراء الناقص الذي طرحه المذهب الأرسطي[3]، كما نلحظ ذلك عند الدكتور المخزومي _مثلاً_ إذ يرى ((أنَّ البصريين قصَّروا في استغلال المراجع الحية التي كانت في متناول أيديهم، فلم يتموا استقراءها، وشغلتهم الرغبة في التقنين، والتقعيد عن أن يرجعوا إلى المادة نفسها))[4]. وهو يخطّئهم؛ لأنّهم استندوا إلى المفهوم الناقص[5]. وقد تجاوز الدكتور المخزومي مستوى تفسير منهج الاستقراء النحوي بمفهوم الاستقراء الناقص لينتقل إلى مرحلة فرض الأبعاد المعرفية التي تترتب على اعتماد هذا المفهوم في المنهج النحوي، فيرى أنَّ النحاة ((حاولوا في كثير من الأحيان إخضاع هذه المادة (كلام العرب) إلى تلك القوانين التي وضعوها، والتي تعتمد غالباً أسساً فلسفية محضة، فآل أمرهم بسبب هذا إلى التخبط، والحيرة. وآل أمر اللغة إلى الجمود، والجدب المخيف))[6]، ويشارك الدكتور المخزومي في رأيه هذا الدكتور عبد الستار الجواري، إذ قال واصفاً النحاة المستقرين: ((اشتطت بهم السبل، وعميت عليهم المسالك، فتنكبوا سبل القصد، واعتمدوا في وضع قواعد النحو على ما بلغهم من كلام العرب، وشعره، ورجزه، وأمثاله، أو آثروا جانب المنطق، فتصور القاعدة قبل

---

(1) لغة الشعر د. محمد حماسة عبد اللطيف: 53.

(2) ينظر: موجز في أصول الدين: 151-152.

(3) ينظر: الأصول: 57، واللغة والنحو بين القديم والحديث عباس حسن: 68. ونحو القران د. أحمد عبد الستار الجواري: 3، مدرسة الكوفة د. مهدي المخزومي: 239 والتفكير العلمي في النحو العربي: 67.

(4) مدرسة الكوفة: 239.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 72.

(6) المصدر نفسه: 239.

استقراء المادة اللغوية، وركبوا مركب الشطط، فحاولوا أن يجعلوا للقواعد المجردة سلطاناً على المروي المأثور))[1] أي أنَّ مصدر المعرفة عند النحاة-بحسب ما يمكن أن يفهم من كلام الأستاذين الفاضلين- أصبح متجسداً في المقولات المنطقية، والقواعد البرهانية التي لا تأخذ متغيرات الواقع اللغوي بنظر الاعتبار. ومن ثم فإنَّ القواعد المجردة في النظرية النحوية قد أصبحت مصدر استنباط الأحكام النحوية بدلاً من الكلام العربي. ومن الأبعاد الأخرى التي يرى الدكتور المخزومي تحققها في النحو العربي ما يتعلق بقيمة المعرفة التي أنتجها الاستقراء النحوي الناقص. إذ يرى أنَّ النتائج التي ولّدها النحوي على وفق هذا المنهج لا تصل إلى درجة الوثاقة، والاطمئنان، ومستوى الصحة، والصدق، إذ يقول: ((وأخطؤوا؛ لأنَّهم لم يستكملوا استقراءاتهم قبل أن يضعوا أصولهم. ومن المعلوم أنَّه ما لم تُستكمل لا يستطاع الاطمئنان إلى صحة النتائج التي وصلوا إليها، ولا صحة المنهج الذي عقدوا عليه دراستهم، ولو كانوا استكملوا استقراءاتهم إذن لتجنبوا كثيراً مما وقعوا فيه من ارتباك))[2].

وتفسير المحدثين منهج الاستقراء النحوي بمفهوم الاستقراء الناقص لم يصدر عن دراسة تحليلية للمبادئ المعرفية التي يستند إليها الاستدلال الاستقرائي عند النحويين. إذ إنَّ مفهوم الاستقراء الناقص هو المفهوم الذي فسّر به المذهب الأرسطي الاستدلال الاستقرائي، ولم يقم الدارسون المحدثون بمقارنة الاستدلال الاستقرائي النحوي بتفسير الاستقراء عند أرسطو ليستنتجوا أنَّ مفهوم الاستقراء النحوي هو مفهوم الاستقراء الناقص، وإنَّما اجتهدوا في ذلك؛ لأنَّ مفهوم الاستقراء النحوي يختلف كثيراً عن مفهوم الاستقراء الناقص (المفهوم الأرسطي) كما سنبين ذلك لاحقاً.

وسنقتصر في حديثنا عن مفهوم الاستقراء المعرفي الذي نسعى من خلاله إلى تحديد مفهوم الاستقراء النحوي على مفهومين الأول: هو المفهوم الأرسطي الذي فسّربه بعض دراسات المحدثين منهج الاستقراء النحوي، والثاني: هو المفهوم الذي طرحه المذهب الذاتي في نظرية المعرفة الذي نحاول تفسير الاستقراء النحوي في ضوئه.

(1) نحو القرآن: 7.

(2) مدرسة الكوفة: 72.

مفهوم الاستقراء المعرفي:

الاستقراء لغة: أصله من الفعل (قرا): قال ابن منظور: ((قَرَا الأَمر واقْتَراه تَتَبَّعَه.. . يقال الإِنسان يَقْترِي فلاناً بقوله ويَقْتَرِي سَبيلاً ويَقْرُوه أَي يَتَّبعه. .. وقَرَوْتُ البلاد قَرْواً وقَرَيْتُها قَرْياً واقْتَرَيْتها واسْتَقْرَيتها إِذا تتبعتها تخرج من أَرض إِلى أَرض. .. قَرا الأَرضَ قَرْواً واقْتراها وتَقَرَّاها واسْتَقْراها تَتَبَّعها أَرضاً أَرضاً وسار فيها ينظر حالهَا وأَمرها))[1]. أما المعنى الاصطلاحي للاستقراء، فقد عُرّف بتعريفات متعددة، منها الانتقال من الحالات الجزئية إلى الكلي، أو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، أو الانتقال من معرفة الظواهر إلى معرفة القوانين[2]. وتشترك هذه التعريفات جميعها في أنَّ الاستقراء هو (عملية انتقال من الخاص إلى العام)[3]. وتفسير عملية الانتقال من الخاص إلى العام هو ما يمثل مفهوم الاستدلال الاستقرائي المعرفي. وقد اختلفت الاتجاهات الفلسفية والمعرفية في تحديد هذا المفهوم، وبيانه، وسنقتصر على تفسيرين، أو مفهومين فقط -كما ذكرنا قبل قليل- هما المفهوم الأرسطي، والمفهوم الذاتي. إذ إنَّ هذين المفهومين هما من المفاهيم التي طُرحت لتفسير تعريف الاستقراء بأنَّه (عملية انتقال من الخاص إلى العام) بوصفه تعريفاً عاماً للطريقة الاستقرائية، يختزن في باطنه بنية استدلالية مجهولة، حاول هذان المفهومان أن يكتشفا تلك البنية، ويحدداها. أي أنَّ كلاً منهما حاول أن يكتشف عملية تحويل المشاهدات الواقعية إلى مفاهيم ذهنية[4]، وبتعبير آخر حاول كل منهما تفسير كيفية تكوين الكلي، وانتزاعه من الجزئيات.

أولاً: المفهوم الأرسطي:

المذهب الأرسطي يرى أنَّ عملية الانتقال من الخاص إلى العام، أو عملية تحويل المشاهدات الواقعية إلى مفاهيم ذهنية، أو عملية انتزاع المفاهيم الكلية

---

(1) لسان العرب: 3116/5، (قرا).

(2) ينظر: المعجم الفلسفي: 71-72، والمعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية بمصر: 12، ومعجم المصطلحات والشواهد الفلسفية جلال الدين سعد: 38.

(3) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 6، ومنطق الاستقراء المنطق: 18.

(4) ينظر: المنطق والابستمولوجيا: 10، 238.

من الوقائع الفردية تستند في جوهرها إلى عملية عدِّ تلك الجزئيات، وإحصائها. ومن ثم يكون تعريف الاستقراء هو: ((كلّ استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات، والأفراد. وعلى هذا الأساس قُسّم الاستقراء إلى كامل، وناقص؛ لأنّ تعداد الحالات، والأفراد، وفحصها إذا كان مستوعباً لكلّ الحالات، والأفراد التي تشملها النتيجة المستدلّة بالاستقراء، فالاستقراء كامل. وإذا لم يشمل الفحص والتعداد إلاّ عدداً محدوداً منها، فالاستقراء ناقص))[1]. فيكون الاستقراء التام هو عملية ((إحصاء كل الأمثلة الجزئية في مقدمات واضحة تنتهي بنا إلى نتيجة عامة تندرج تحتها كل تلك الأمثلة))[2]. والاستقراء الناقص هو الاستدلال الذي لم تتم فيه عملية العد، الإحصاء، ولم يتم استقراء كل الإفراد الجزئية لانتزاع المفهوم الكلي.

والاستقراء التام لا يواجه مشكلة منطقية في بنائه النظري؛ لأنَّه يُعدُّ لوناً من ألوان الاستنباط التي تكون فيها النتيجة مساوية للمقدمات. ((وهذه السمة تضمن صحة استنتاج النتيجة، وتمنحها يقيناً صورياً، أي أنَّ المقدمات سوف تبرر النتيجة تبريراً منطقياً، ومن هنا يدخل الاستقراء التام في دائرة الأدلة الاستنباطية، وهي الأدلة التي تُضمن فيها صحة النتيجة))[3]، كما أنَّه يعتمد فكرة الإحصاء التام[4]. ((وقد آمن المنطق الأرسطي بالاستقراء الكامل، وأكّد على قيمته المطلقة من الناحية المنطقيّة، وكونه على مستوى الطريقة القياسيّة في الاستنباط. فكما أنّ البرهنة بطريقة قياسيّة على ثبوت المحمول للموضوع (أي ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر بواسطة الحدّ الأوسط) تؤدّي إلى اليقين بأنّ هذا المحمول ثابت للموضوع، كذلك أيضاً البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع عن طريق استقراء جميع أفراد ذلك الموضوع، فإنّها تعطي نفس الدرجة من الجزم المنطقي التي يعطيها القياس))[5]، بل إنَّ المذهب الأرسطي لوثوقه بهذا النمط الاستدلالي ((اتخذ منه الأساس الأوّل لكلّ الأقيسة والبراهين؛ لأنّ كلّ

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 13-14، وينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 55.

(2) منطق الاستقراء المنطق الحديث: 33، وينظر: منطق الاستقراء: 24، منهج الاستقراء العلمي د. حسين علي: 123.

(3) منطق الاستقراء: 24، وينظر: منطق الاستقراء المنطق الحديث: 30.

(4) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 17، منطق الاستقراء المنطق الحديث: 34، الاستقراء والمنطق الذاتي: 55، منهج الاستقراء العلمي: 125 .

(5) الأسس المنطقية للاستقراء: 15، وينظر: منطق الاستقراء الحديث: 29.

هذه البراهين تستمدّ من المقدّمات الأوّليّة، وهذه المقدّمات تثبت بالاستقراء لا بالقياس))[1]. ((ولم يحتفظ الاستقراء الكامل بعد ذلك في المنطق الأرسطي بمركزه الرئيس كأساس للمقدّمات الأوّليّة للقياس))[2]، كما قرر بذلك المذهب الأرسطي، فسرعان ما تحولت عناية هذا المنطق إلى الاستدلال البرهاني، فأصبح القياس الطريقة المثلى لتوالد المعارف، ونموها.

لكنَّ الاستقراء الكامل يواجه مشكلة عملية تتمثل في استحالة تطبيقه في الواقع، أي أنَّ هذا اللون من الاستقراء يكون ممكناً من الجانب النظري فحسب، ولا يمكن استعماله في الواقع[3]؛ لأنَّ ((استقراء الأفراد مهما كان شاملاً ومستوعباً لا يمتدّ خارج نطاق الأفراد التي وجدت فعلاً للمعنى الكلّي؛ لأنّ الأفراد التي لم توجد بعد وبالإمكان أن توجد، لا يمكن أن يشملها الاستقراء. فالمستقري بإمكانه _ لو من الناحية النظريّة_ أن يفحص أو يتعرّف _ ولو بصورة غير مباشرة ـ_ على حال كلّ فرد وجد من أفراد الإنسان، فيجده يجوع، ولكن ليس بإمكانه أن يفحص الأفراد الذين بالإمكان أن يوجدوا من الإنسان ولم يوجدوا فعلاً. وما دام عاجزاً عن فحص هؤلاء، فلا يمكن للاستقراء أن يؤدّي إلى تعميم كلّي يشمل الأفراد الممكنة للكلّي جميعاً، كالتعميم القائل: إنّ كلّ إنسان يجوع إلاّ بقفزة من الخاصّ إلى العامّ، وبذلك يخرج الاستقراء عن كونه استقراءً كاملاً))[4].

أمَّا النوع الثاني من الاستقراء الأرسطي، وهو الاستقراء الناقص، فإنَّه يواجه مشكلة منطقية كبرى في بنائه النظري هي مشكلة تعميم نتيجة الاستقراء الذي شمل ظواهر معدودة على الظواهر التي لم يشملها الاستقراء.

وجوهر هذه المشكلة هو أنَّ الدليل الاستقرائي في تعميم نتيجة الاستقراء لا يملك مسوّغاً منطقياً لعملية القفز من الخاص إلى العام، أو عملية ((الانتقال من عدد محدود من الجزئيات إلى حكم عام، من هنا فالنتيجة غير مضمونة صورياً، أي أنَّها ليست يقينية، بل تبقى محتملة مهما أضفنا إلى الاختبارات الناجحة اختبارات ناجحة أخرى،

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 16.

(2) الموضع نفسه.

(3) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 56، ومنهج الاستقراء العلمي: 125.

(4) الأسس المنطقية للاستقراء: 19.

وشمل الاستقراء عدداً اكبر من المصاديق، والمفردات))[1]، وهذه المشكلة تمثل محور الخلاف القائم بين مناطقة الاستقراء، فكلهم يحاول أن يطرح التعليل المنطقي لهذه المشكلة[2] ((ويمكن القول: إنَّ المنطق الأرسطي – بحكم إيمانه بأنَّ القياس هو الطريق الاستنتاجي السليم وحده – سعى لتحويل الاستقراء إلى لون من القياس بغية معالجة عدم صلاحيته للاستدلال بصلاحية القياس المطلقة، والمقدسة، وإقامة عموده المنكسر بقوة القياس المحكمة))[3]، أي أنَّ إيمانه بأنَّ الطريق الوحيد الذي يمكنه أن ينتج معرفةً يقينيةً هو القياس المنطقي دَفَعَه بغية إحكام الاستقراء إحكاماً منطقياً، وجَعل المعرفة الاستقرائية استنتاجاً منطقياً صحيحاً إلى تفسير الاستقراء تفسيراً قياسياً، إذ يرى المنطق الأرسطي ((أنَّ الاستقراء يحقق لنا صغرى القياس، وهي عبارة عن أنَّ بعض قطع الحديد تتمدد بالحرارة دائماً، أو أكثرياً، والقاعدة العقلية (كل اتفاق لا يكون دائماً، أو أكثرياً) تشكل كبرى القياس، وفي هذا القياس نستنتج أنَّ هناك علاقة سببية بين تمدد الحديد، والحرارة، وبذلك يمكننا التعميم أنَّ الحديد يتمدد بالحرارة))[4]، وهكذا فإنَّ ((الأمثلة المستمدة من الاستقراء، والخبرة الحسية- التي تكوّن الصغرى في القياس – لا تكفي وحدها لاستنتاج أي تعميم استقرائي. إذ لا تلازم بينها، وبين التعميم موضوعياً، فلا تكون طريقة التوالد في الاستقراء موضوعية ما لم نُدخل في الاستدلال الاستقرائي تلك الكبرى العقلية القبلية التي تنفي تكرر الصدفة النسبية على الخط الطويل))[5].

وهذا يعني أنَّ التفسير الأرسطي الذي يركّب البنية الاستدلالية في المنهج الاستقرائي على شكل قياس عقلي، يجعل تعريف الاستقراء العام الذي ذكرناه في بداية البحث، وهو أنَّ الاستقراء يسير من الخاص إلى العام مقلوباً، أي يسير من العام (الاتفاق لا يكون دائماً، أو أكثر) إلى الخاص (بعض قطع الحديد تتمدد بالحرارة)[6].

---

(1) منطق الاستقراء: 24.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 284.

(3) الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 18.

(4) منطق الاستقراء: 43.

(5) الأسس المنطقية للاستقراء: 126.

(6) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 87.

ووصف هذا اللون من الاستقراء بالناقص يجعل دلالة المصطلح تشير إلى الجانب السلبي في هذا المنهج، وأهم نقطة ضعف فيه بقدر ما تحاول تلك الدلالة أن تحدد مفهوم المنهج، وبنيته الاستدلالية؛ لأنَّ سماع مصطلح الاستقراء الناقص مثلما يدل على عملية فحص الجزئيات، وإحصائها للخروج بنتيجة كلية، فإنَّ هذا المصطلح لا يفتأ ينبه السامع على وجود عدد من الجزئيات التي لم تخضع لعملية الملاحظة، والاختبار، والإحصاء. وقد تكون تلك الجزئيات، أو الأفراد التي لم يشملها الاستقراء من الأهمية بمكان بنظر مستقرٍ آخر، يرى أنَّ هذه الأفراد، أو الجزئيات إذا تم فحصها، وإحصاؤها قد تغير معادلة توزيع القيم التصديقية للمحاور المحتملة.

مفهوم الاستقراء في المذهب الذاتي:

لما كان المذهب الذاتي يرى أنَّ معظم المعارف البشرية، بل الجزء الأكبر[1] منها يتوالد على وفق الطريقة الذاتية -التي شرحناها في الفصل السابق- فإنَّه يفسر الدليل الاستقرائي بالطريقة نفسها أيضاً[2]. ويرى أنَّ بنيته الاستدلالية تنظمها قواعد المنطق الذاتي المتمثلة ببديهيات نظرية الاحتمال، وقواعدها التي صاغها السيد محمد باقر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء). ويرى المذهب الذاتي -على هذا الأساس - أنَّ المعرفة الاستقرائية لابد أن تمرَّ بمرحلتين[3] حتى تستوي معرفةً صحيحةً مقبولةً، أي أنَّ عملية الانتقال من الخاص إلى العام تنجز بالطريقة الذاتية التي يتبناها المذهب الذاتي. وهكذا يكون الدليل الاستقرائي تطبيقاً صريحاً لطريقة التوالد الذاتي.

ويرى المذهب الذاتي أنَّ الدليل الاستقرائي يبدأ المرحلة الأولى من مرحلتيه [المرحلة الموضوعية]، أو[الاستنباطية] عندما يواجه المستقري مجموعةً من الظواهر المتعددة[4]، فيحاول عند ذلك أن يضع لها تفسيراً مقبولاً. وهذا التفسير يكون على شكل فرضية محتملة، لا تلغي أن تكون هناك فرضية أخرى، قد تكون في بعض الحالات

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 128.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 130-131، الاستقراء والمنطق الذاتي: 223.

(3) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 130-131، الاستقراء والمنطق الذاتي: 356.

(4) ينظر: موجز في أصول الدين: 151.

نقيضة الفرضية الأولى، وقد تكون في حالات أخرى فرضية مختلفة عنها. [1] ولاشك أنَّ ملاحظة ظواهر متعددة، ووجود أكثر من احتمال لتفسيرها، أو تعليل وقوعها يعني حصول حالة علم إجمالي كما ينص على ذلك تعريفه الذي ذكرناه في الفصل السابق[2]. وهكذا تكون بداية الدليل الاستقرائي حينما يواجه الإنسان علماً إجمالياً[3].

ولما كانت وظيفة المرحلة الاستنباطية تنحصر في تنمية قيمة سببية أحد الاحتمالات المطروحة لتفسير الظواهر الملاحظة- كما بينا في الفصل الأول – فإنَّ الوظيفة نفسها ستؤديها المرحلة الأولى للدليل الاستقرائي. فيكون هدفها إثبات صحة القضية الاستقرائية، أو التعميم الاستقرائي، أي أنَّ ((الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة ينمي احتمال التعميم الاستقرائي، ويصل به إلى أعلى درجة من درجات التصديق الاحتمالي مستنتجاً تلك الدرجة بطريقة استنباطية من المبادئ، والبديهيات[4]))[5]. وتنمية قيمة احتمال التعميم الاستقرائي تتم من خلال إثرائه بالشواهد[6]، فالدليل الاستقرائي ((يمكنه أن ينمي قيمة احتمال التعميم الاستقرائي على أساس تكوين علم إجمالي تتكاثر عدد الأطراف المؤيدة للتعميم))[7].

والمذهب الذاتي يرى أنَّ ((الدليل الاستقرائي بوصفه مسيرة لحشد الشواهد، والقرائن على صحة التعميم الاستقرائي يمكنه أن يمضي في حركته باتجاه جمع هذه الشواهد، وسوف يحصل التعميم الاستقرائي بعد التوفر على الشواهد، والقرائن الجديدة على قيمة احتمالية أكبر))[8]، وهذا يعني أنَّ الدليل الاستقرائي لن يحتاج إلى المبدأ العقلي[9] الذي افترضه المنطق الأرسطي، والذي اضطره إلى تحويل الاستدلال

(1) ينظر: الموضع نفسه.

(2) ينظر: الفصل الأول: 32.

(3) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 228.

(4) يقصد السيد محمد باقر الصدر بالمبادئ، والبديهيات مبادئ نظرية الاحتمال، وبديهياتها التي أعاد صياغتها في كتاب(الأسس المنطقية للاستقراء) بشكل يلائم مذهبه المعرفي الجديد.

(5) الأسس المنطقية للاستقراء: 227. وينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 355-356.

(6) ينظر: منطق الاستقراء: 292.

(7) الموضع نفسه.

(8) منطق الاستقراء: 292.

(9) المبدأ هو (أنَّ الاتفاق(الصدفة) لا يكون دائمياً، أو أكثرياً) الذي يعني ((أنَّ أي شيئين ليست بينهما رابطة سببية، لا يتكرر اقترانهما في جميع الاحيان، ولا في أكثر الاحيان))، الأسس المنطقية للاستقراء: 31.

الاستقرائي إلى نوع من أنواع القياس كما بينا قبل قليل. فالمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي تعتمد في تنمية قيمة القضية الاستقرائية على وفرة الشواهد، وكثرة الظواهر المستقراة فحسب. وتنمية قيمة احتمال صحة القضية الاستقرائية يكون على وفق قاعدة جمع الاحتمالات المؤيدة للقضية الاستقرائية كما يرى المذهب الذاتي[1]، وكما بينا ذلك في الفصل الأول[2]. أي أنَّ القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يحاول الاستقراء في مرحلته الأولى منحها للقضية الاستقرائية هي وليدة ((تجمع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد))[3]، هذا المحور يتمثل في التعميم الاستقرائي، أو إثبات صحة القضية الاستقرائية.

واستنباط القيمة الاحتمالية الكبيرة على أساس قاعدة جمع الاحتمالات يعني أنَّ كل ظاهرة من الظواهر المستقراة قد شاركت في تكوين تلك القيمة، أو كل شاهد من مجموعة الشواهد المؤيدة لصحة القضية الاستقرائية قد أسهم في رفع درجة احتمال القضية الاستقرائية؛ لأنَّ لكل ظاهرة قيمة تصديقية معينة، ما إن تُجمع مع نظائرها حتى تكوّن قيمةً تصديقيةً أكبر من القيمة التصديقية لكل ظاهرة منفردة[4]. ومن هنا تأتي أهمية وجود نظير الظاهرة المستقراة، أو نظير الشاهد المؤيد، بل من هنا نفهم، ونعي أهمية كثرة الظواهر، وتعدد الشواهد في التطبيقات الاستقرائية؛ لأنَّ كل ظاهرة ستشارك في تنمية القيمة التصديقية للقضية الاستقرائية، ولا شك أنَّ عدد الظواهر المستقراة إذا كان كبيراً كانت القيمة التصديقية التي ينتجها جمع القيم التصديقية لكل الظواهر، والشواهد أكبر، وأعلى.

ويضع المذهب الذاتي شرطين ضرورين لاستكمال المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي عملها، وتتولد ضرورتهما من أهميتهما، ووظيفتهما في ضمان تطبيق قاعدة جمع الاحتمالات تطبيقاً صحيحاً. وهذان الشرطان اللذان يتوقف عليهما نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية هما:

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 309.
(2) ينظر: الفصل الأول: 43.
(3) الأسس المنطقية للاستقراء: 321.
(4) ينظر: دروس في علم الأصول(الحلقة الأولى): 169.

الشرط الأول: إنَّ تكون الظواهر المستقراة ((فئة ذات مفهوم واحد، أو خاصية مشتركة، وليست مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة))[1]، فالاستقراء ((يتوقّف نجاحه على أن يتعامل مع وحدات مفهومية أي مع خاصيات عامة مشتركة وليس مع مجرّد مجاميع تصطنع اصطناعاً))[2] أي أنَّ الظواهر المستقراة لا يمكن أن تكون ((مجرّد فئة مصطنعة نضمّ أعضاءها بعضاً إلى بعض اعتباطاً، لكي تكون سببية[3] تلك الخاصّية المفهومية المشتركة هي المحور الذي تتجمّع فيه كلّ القيم الاحتمالية التي في صالح السببيّة))[4]، أي في صالح القضية الاستقرائية أو التعميم الاستقرائي.

فما لم يكن هناك اشتراك مفهومي حقيقي غير مصطنع بين الأشياء المستقراة لا يمكن أن يكون جمع القيم التصديقية للظواهر المستقراة لإنتاج قيمة تصديقية عالية تُمنح للقضية الاستقرائية أمراً منطقياً. فإذا لم تكن هناك حقيقة مشتركة، أو خاصية مشتركة، فلا معنى لجمع القيم التصديقية في محور واحد. ويمثل السيد محمد باقر الصدر لهذا الشرط بقوله: ((اُفرض أنّك اخترت عشوائياً إنساناً من كلّ بلدٍ في العالم، وتكوّنت بذلك مجموعة من الناس، ولاحظت _وأنت تفحص عدداً من أفراد هذه المجموعة_ أنّهم بيض، فلا يمكنك أن تستنتج من ذلك أنّ كلّ أفراد تلك المجموعة بيض؛ لأنّ هذه المجموعة فئة مصطنعة لا تعبّر عن وحدة مفهومية. وعلى العكس ما إذا كوّنت من الزنوج فئة واحدة، وبدأت تفحصها فلاحظت أنّ الأفراد التي فحصتها كانت سوداً، فإنّ بإمكانك أن تعمّم استقرائياً وتقول: إنّ كلّ زنجي أسود؛ لأنّ الفئة هنا ذات خاصية حقيقية مشتركة))[5]. فوظيفة هذا الشرط أنَّه يبقي المرحلة الاستنباطية [المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي] في إطارها المنطقي. فمادامت القيمة التصديقية للقضية الاستقرائية تتولد من تجمع الظواهر، أو الشواهد، أي من مجموعة الظواهر المستقراة،

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 310، وينظر منطق الاستقراء: 374.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 311.

(3) المقصود بسببية الخاصية المفهومية هو القضية الاستقرائية، أي النتيجة التي تتولد من ملاحظة الخاصية المشتركة بين الظواهر المستقراة، وبتعبير آخر هي أحد الاحتمالات المفسرة التي تؤيده معظم الظواهر التي لاحظها المستقري.

(4) الأسس المنطقية للاستقراء: 310، وينظر: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 124

(5) الأسس المنطقية للاستقراء: 310-311

فإنَّنا نستطيع أن نكوّن قيمة تصديقية من أي مجموعة من الظواهر، ولو كانت مصطنعة. إذ إنَّ تكوين القيمة الاحتمالية الكبيرة جداً ممكن باصطناع مجموعة ظواهر متعددة، أي أنَّنا يمكن أن نصنع مجموعة ظواهر متعددة فنجمع قيمها التصديقية لتوليد قيمة احتمالية كبيرة جداً. ولكنَّ وجود هذا الشرط يميز بين مجموعة الظواهر المصطنعة، وبين مجموعة الظواهر الحقيقية.

الشرط الثاني: أن لا يلاحظ المستقري تميز الظواهر المستقراة بخاصية مشتركة عن سائر الظواهر غير المستقراة[1]؛ ((لأنَّ الاستقراء إنّما يؤدّي إلى تعميم الصفة على غير الأفراد التي شملها مباشرة إذا لم يلاحظ في تلك الأفراد خاصيّة مفهومية تميّزها عن غيرها من الأفراد، وإلاّ فمن المعقول استقرائياً أن تكون الصفة المركّز عليها استقرائياً مرتبطة بتلك الخاصية، فلا تمتدّ إلى سائر الأفراد. من قبيل ما إذا لاحظنا بالاستقراء صفة مشتركة في الزنوج، فإنّه ليس بالإمكان تعميم هذه الصفة على سائر أفراد الناس باعتبار الخاصية الإنسانية المشتركة؛ لأنّ للزنوج خاصية مفهومية تميّزهم عن سائر الأفراد))[2]. ووظيفة هذا الشرط تكمن في ضمانه تعميم القضية الاستقرائية، أو نتيجة الاستقراء تعميماً صحيحاً من خلال تحديده الخاصية المشتركة بين الظواهر المستقراة التي ولدت لنا تلك القضية، وبين الظواهر غير المستقراة التي نريد تعميم النتيجة عليها.

وينتهي المذهب الذاتي على أساس ما قرّره من ضوابط المرحلة الاستنباطية، وشروطها إلى أنَّ القضية الاستقرائية هي علاقة بين مفهومين[3]، المفهوم الأول: الخاصية المشتركة بين الظواهر المستقراة، والمفهوم الثاني: المفهوم المشتق من الاحتمال المفسر لتلك الظواهر. فحينما نحتمل أن سبب الظاهرة (ب) إمَّا أن يكون (أ)، أو (ت) فإنَّ وظيفة الاستقراء تهدف إلى ملاحظة أي السببين قد اقترن بالظاهرة (ب). فإذا أثبتت التجارب أنَّ السبب (أ) قد اقترن مع الظاهرة (ب) في كل التجارب التي لاحظها الاستقراء، فإنَّ هذا يعني أنَّ (أ1) قد اقترن مع (ب1) في التجربة الأولى،

---

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 310، منطق الاستقراء: 374.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 313.

(3) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 309.

وان (أ2) قد اقترن مع (ب2) في التجربة الثانية، وان (أ3) قد اقترن مع (ب3) في التجربة الثالثة إلى آخر تجربة قام بها المستقري، وهذا يعني أنَّ أفراد (أ) عبارة عن فئة ذات مفهوم معين، وكذلك أفراد (ب) تشكل فئة ذات مفهوم محدد، ومن ثم تكون وظيفة الاستقراء الربط بين المفهومين، مفهوم الفئة (أ)، ومفهوم الفئة (ب)[1].

وتنتهي المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي عند وصول القيمة الاحتمالية إلى أعلى قيمة تصديقية ممكنة بعد مراعاة الشروط التي ذكرناها سابقاً. أي أنَّ المرحلة الأولى من الاستقراء تنتهي عند حصول القضية الاستقرائية على القيمة الاحتمالية الكبيرة جداً، وهي كما تبين سابقاً ((درجة موضوعية؛ لأنّها مستنبطة دائماً من درجات موضوعية أخرى للتصديق. غير أنّ هذه الدرجة هي أقلّ من اليقين دائماً؛ لأنَّ درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق، وهي الجزم واليقين؛ لأنَّ هناك قيمة احتمالية صغيرة دائماً تمثّل الخلاف، فلا يمكن_ إذن_ أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستنبطة))[2]. وبتعبير آخر إنَّ نظرية الاحتمال التي تعد جوهر المرحلة الاستنباطية لا يمكنها على وفق بديهياتها، وقواعدها أن تجعل قيمة الاحتمال المخالف (صفر). إذ تقتضي قواعدها الدقيقة أن تكون هناك درجة احتمالية ضئيلة جداً تمثل القيمة التصديقية للاحتمال المخالف، أو الفرضية الأخرى مهما ازدادت الظواهر المستقراة المؤيدة للقيمة الاحتمالية الكبيرة. ولاشك أنَّ إعطاء الاحتمال المخالف للقضية الاستقرائية درجة تصديقية معينة- وإن كانت ضعيفة جدا – يجعل ذلك الاحتمال ممكناً. وأنَّ وجود تلك القيمة الضئيلة لا ريب في أنه سيمنع تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى درجة اليقين.

ومن هنا تبدأ المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي (المرحلة الذاتية). إذ تعمل على تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة جداً إلى يقين على وفق مصادرة تراكم الاحتمالات

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 309

(2) المصدر نفسه: 331.

التي شرحناها سابقاً[1]، والتي تنص على أنَّ الذهن البشري ينتقل ((ذاتياً من الاحتمال إلى اليقين، ومن الخاص إلى العام))[2]، أي أنَّ هذه المرحلة ((ترفع الدليل مما هو في درجة الاحتمال إلى درجة اليقين))[3]، وفي هذه المرحلة لن تكون هناك عملية استنتاج، واستنباط[4]، فالمصادرة ((التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ولا تتحدّث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنّما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها. ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي: كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل ضمن شروط معيّنة إلى يقين، فكأنّ المعرفة البشرية مصمَّمة بطريق لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة))[5]. أمَّا اليقين الذي تحصل عليه القضية الاستقرائية على وفق تقسيمات اليقين التي ذكرناها في الفصل الأول[6] فهو اليقين الموضوعي؛ لأنَّه ((ليس يقيناً منطقياً، ورياضياً))[7]، ((وفي الوقت ذاته ليس يقيناً فوضوياً قائماً على أساس النزعة السايكولوجية المحضة، بل هو يقين يرتكز على مبررات موضوعية، وله شروطه المنطقية))[8]، فهو ((اليقين المبرر ذو الدليل الذي يقوم على أساس القرائن، والشواهد الموضوعية))[9]. وبتعبير آخر هو حالة الإذعان النفسي التي تمتلك مبررها الموضوعي، والمنطقي المتمثل في مبدأ تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد. فهو ليس يقيناً ضرورياً حتمياً، ولا ذاتياً نفسياً خالصاً[10]، بل يعتمد في تكوينه، وحصوله على المبررات الموضوعية، والشروط المنطقية. ومما يميز هذا اليقين أيضاً هو أنَّ وجوده يظل مرتبطاً بتجمع الاحتمالات،

(1) ينظر: الفصل الأول: 58-59.

(2) الاستقراء والمنطق الذاتي: 34.

(3) الموضع نفسه: 34.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 36.

(5) الأسس المنطقية للاستقراء: 333.

(6) ينظر: الفصل الأول: 52.

(7) الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 55

(8) منطق الاستقراء: 14.

(9) الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش: 53.

(10) ينظر: منطق الاستقراء: 14.

وتراكمها الذي أنشأه، وخلقه في نفس المستقري على أساس أنَّ كل تلك الاحتمالات صحيحة، أي أنَّ ((اليقين الناشئ من تجمّع الاحتمالات في محور واحد لا يمكن أن يعيش إلاّ مرتبطاً بتلك الاحتمالات، وأيّ افتراض لزوال بعض هذه الاحتمالات هو في نفس الوقت افتراض لزوال اليقين))[1]، لذلك يوصف بأنَّه غير ضروري، وحتمي.

منهج الاستقراء النحوي بين المفهوم الأرسطي والمفهوم الذاتي:

إنَّ قراءة منهج الاستقراء النحوي في ضوء مفهوم المذهب الذاتي، يقتضي تحديد ما يمكن أن يمثل موقف النحويين من مفهوم الاستقراء الأرسطي كما فعل المذهب الذاتي. إذ بدأ تفسيره الاستدلال الاستقرائي تفسيراً جديداً من تحديد موقفه من المفهوم الأرسطي. إذ رفض المذهب الذاتي تقسيم الاستقراء إلى لونين، الأول: استقراء تام، والثاني: استقراء ناقص[2]؛ لأنَّه يرى أنَّ الاستقراء الكامل لا ينطبق عليه تعريف الاستقراء ((كل استدلال يسير من الخاص إلى العام))[3]؛ لأنَّ هذا اللون من الاستدلال ((تجيء النتيجة فيه مساوية لمقدماته))[4]. ما دفعه إلى تبني القول بعدم إمكان القول باستقراء تام[5]. إذ يرى المذهب الذاتي أنَّ ((استقراء الأفراد مهما كان شاملاً، ومستوعباً لا يمتدّ خارج نطاق الأفراد التي وجدت فعلاً للمعنى الكلّي؛ لأنّ الأفراد التي لم توجد بعد وبالإمكان أن توجد، لا يمكن أن يشملها الاستقراء. فالمستقري بإمكانه ـ ولو من الناحية النظريّة _ أن يفحص أو يتعرّف _ولو بصورة غير مباشرة_ على حال كلّ فرد وجد من أفراد الإنسان، فيجده يجوع، ولكن ليس بإمكانه أن يفحص الأفراد الذين بالإمكان أن يوجدوا من الإنسان، ولم يوجدوا فعلاً. وما دام عاجزاً عن فحص هؤلاء، فلا يمكن للاستقراء أن يؤدّي إلى تعميم كلّي يشمل الأفراد الممكنة للكلّي جميعاً، كالتعميم القائل: إنّ كلّ إنسان يجوع، إلاّ بقفزة من الخاصّ إلى العامّ، وبذلك يخرج الاستقراء عن كونه استقراءً كاملاً))[6].

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 348.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 14.

(3) المصدر نفسه: 14.

(4) الموضع نفسه.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 19.

(6) المصدر نفسه: 19.

ويبدو أنَّ الجانب النظري لمنهج الاستقراء عند النحويين، الذي يمكن أن نستنبط منه ما يمثل موقفهم من مفهوم الاستقراء الأرسطي لاسيما الاستقراء التام يقترب إلى حدٍ كبير من موقف المذهب الذاتي. إذ إنَّ النحويين لا يعتقدون بإمكان تحقق هذا اللون من الاستقراء في الواقع اللغوي. فقد أشاروا في أثناء كلامهم عن قواعد العربية، وسننها، وأحكامها إلى استحالة حصر اللغة، والإحاطة التامة بها حتى قيل: ((لا يحيط باللغة إلا نبي))[1]، وعلى الرغم من أنَّ العلماء ((قد بذلوا جهوداً كبيرةً في استقراء كلام العرب لم يتهيأ لأحد منهم أن يستقري اللغة استقراءً تاماً يستطيع أن يزعم معه أنَّه لم يَفُتهُ شيء من اللغة؛ وذلك لأنَّ العربية لغة واسعة، ومواردها متشعبة، فمن المحال أن يستطيع فردُ ما أن يلُمَّ بها))[2]؛ لذلك كان منهج علماء العربية منهجاً استدراكياً تكميلياً، ((كل طبقة منهم تكمل عمل الطبقة السابقة لها، فجاء استقراؤهم كلام العرب مكملاً بعضه بعضاً، فإذا فات أحد النحاة شيء ما، نرى نحوياً آخر، أو أكثر يستدركون عليه ما فاته. والناظر في كتب النحو كثيراً ما يرى أن بعض النحاة يستدرك على بعض آخر، إذ من المتعذر على أيِّ عالم أن يستوعب اللغة كلها؛ ولهذا لم يسلم نحوي من الاستدراك، وخاصة المتقدمين أمثال سيبويه، والفراء، والمبرد))[3]، وقد نقل السيوطي عن الشافعي قوله: ((لسانُ العرب أوسعُ الألسنة مذهباً، وأكثرُها ألفاظاً؛ ولا نعلمُ أن يحيط بجميع عِلْمِه إنسان غير نبيّ))[4].

وتبدو إشارات النحويين إلى استحالة حصر اللغة واضحة، وجلية عند حديثهم عن القواعد التي أسسوها على أساس الاطراد، والكثرة، والشيوع، ومن هذه العبارات قولهم: ((هذا أكثر من أن يحصى))[5]، و((وهو أكثر من أن يحصى))[6]، و((أفشى من أن يحصى))[7]، ((وهذا أكثر من أن يحصى، أو يؤتى بجميعه))[8]، و((أكثر من أن

(1) الصاحبي لابن فارس: 49، والمزهر للسيوطي: 64/1، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: 194/1.
(2) الاستقراء في النحو: 225، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3، مج35، 1984.
(3) المصدر نفسه: 183.
(4) المزهر: 64/1.
(5) الكتاب: 289/3، وينظر: المقتضب للمبرد: 91/1، و211/2.
(6) الكتاب: 512/3، وينظر: المقتضب: 329/3.
(7) الكتاب: 318/4.
(8) المقتضب: 321/2.

يحصى، ولكن يؤتى منه ببعض ما يستدل به على سائره))[1]، وهذا يدل على أنَّ النحاة كانوا يدركون استحالة إحصاء الكلام العربي، أي أنّ المستقري النحوي لا يمكنه أن يحصي اطّراد بعض الظواهر النحوية في الكلام العربي. وهذا يعني أنَّ استحالة تحقق الاستقراء التام، أو الكامل من مبادئ الاستقراء عند النحويين، بل إنَّ فكرة تعذر حصر كلام العرب هي ما دفعت النحاة إلى القياس، وهو ما أشار إليه ابن خروف في شرحه كتاب سيبويه، إذ يقول ((إنَّ الأئمة_ رحمهم الله_ لما نظروا كلام العرب، ووجدوه متسعاً لا تضبطه الحدود، ولا يحصره القياس، أعملوا أنفسهم في حصر ما أمكن منه، وردّه إلى قوانين يُعمَل عليها، فيعلم بذلك من كلام العرب ما لا يمكن ضبطه بالحفظ، ومن هنا احتاجوا إلى الكلام في أكثر العلل، وما لم يدخل لهم تحت القياس أثبتوه في كتب للحفظ لا يقاس عليه، ولا علة له، فصار النوع الذي يدرك بالقياس، وهو الذي يسمى النحو، والعربية أعظم في نفوسهم، وأضبط لمعارفهم، وأنبه للخواطر، وأنفع للناظر فيه، وفي غيره من النوع الذي يسمى اللغة، ويستوي في حمله العالم، والجاهل))[2].

وارتكاز الاستقراء النحوي على فكرة استحالة إحصاء الكلام العربي إحصاءً تاماً، يدل على أنَّ النحويين لم يعملوا على وفق المفهوم الذي يقسّم الاستقراء إلى إحصاء تام، وآخر ناقص كما فعل المذهب الأرسطي، وهذا يثبت الاختلاف بين مفهوم الاستقراء النحوي، ومفهومه الأرسطي؛ لأنَّ الفلسفة الأرسطية تؤمن بإمكان تحقق الاستقراء الكامل، وتمنحه على هذا الأساس أهمية كبرى، فترى أنَّ الاستقراء التام ((هو الأساس للتعرف على المقدمات الأولى التي يبدأ منها تكوين الأقيسة. فإنَّ هذه المقدمات الرئيسية التي ترتكز عليها مجموع الأقيسة، لا يمكن التعرف عليها عن طريق القياس، بل الطريق الوحيد لمعرفتها هو الاستقراء الكامل؛ لأنَّنا عن طريق القياس إنَّما نبرهن على ثبوت المحمول للموضوع، أيَّ الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط الذي هو بدوره محمول للأصغر، وموضوع للأكبر، وإذا حاولنا أن نبرهن قياسياً على ثبوت الحد الأكبر للأوسط، أو الأوسط للأصغر،

(1) المقتضب: 97/4.

(2) تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب لابن خروف: 284.

فلا بد لنا أن نظفر بالحد الأوسط بينهما، وهكذا حتى نصل في تسلسل متصاعد إلى المقدمات الأولية التي يثبت فيها المحمول للموضوع بذاته، وبدون وسيط بينهما. وفي هذه المقدمات لا يمكن أن تستخدم القياس في البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع؛ لأنَّ القياس يتطلب وسيطا بينهما، ولا وسيط بين الموضوع والمحمول في هذه المقدمات. فالطريق الوحيد الممكن افتراضه في رأي أرسطو للبرهنة على هذه المقدمات هو الاستقراء الكامل.))[1]. وهذا الاختلاف في المبادئ الأساسية لمفهوم الاستقراء بين النحويين، والمذهب الأرسطي يجعل تفسير منهج الاستقراء عند النحاة بحسب التصور الأرسطي تفسيراً بعيداً جداً عن روح النظرية النحوية العربية، ومبادئها الأساسية؛ لأنَّ الفرق بين المفهومين النحوي، والأرسطي لا يعد فرقاً مفهومياً فحسب، بل هو اختلاف، ومغايرة في البنية المعرفية، وهذا ما فات الذين فهموا استقراء النحاة بأنَّه استقراء ناقص. فالنحاة حينما أقروا بعدم إمكان استقراء اللغة استقراءً تاماً، فهذا يعني أنَّ اختلاف المنهج الاستقرائي لم يكن على مستوى المفهوم فحسب، بل يدل على أنَّ النحاة اعتمدوا على بنية استدلالية مغايرة للبنية الاستدلالية التي كان المنطق الأرسطي يرى أنَّها تنظِّم الاستدلال الاستقرائي، وأنَّ الاستقراء يقوم على منظومة قياسية كما تم الإشارة إلى ذلك. ومن ثم يكون مفهوم الاستقراء النحوي مفهوماً آخر له بنية معرفية مختلفة.

وهذا ما أشارت إليه الدراسات التي بحثت موضوعة الاستدلال في العلوم الإسلامية، ومنها علم النحو. إذ أوضحت أنَّ طبيعة البنية المعرفية في هذه العلوم التي اعتمدت على الاستقراء منهجاً في بناء قواعدها، ومنها النحو العربي، تختلف في بنيتها الاستدلالية، وطريقة توالد معارفها عن المفهوم الأرسطي. ومن هذه الدراسات دراسة الدكتور علي سامي النشار في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) لاسيما عند حديثه عن الاستقراء الفقهي، فكان يرى أن هذا الاستقراء يتضمن عنصرين، كل عنصر يعبر عن مرحلة معينة يقطعها الدليل الاستقرائي حتى يصل إلى نتيجته، إذ يقول ((فالاستقراء الفقهي إذن: عنصران: استقراء سلاسل الجزئيات أولا، ثم ترجيح بعض

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 15.

تلك السلاسل على الأخرى، واستخلاص الحكم العام نتيجةً لهذا الترجيح ثانياً))[1]، ولاشك أنَّ النشار في نصِّه هذا، يحدد الترجيح بوصفه آلية يعمل على وفقها الدليل الاستقرائي، ومن ثم يشخص البنية المعرفية لمنهج الاستقراء بأنَّها بنية احتمالية تعمل على أساس مفهوم الاحتمال، وهذه الآلية نفسها نجدها حاضرة في الدرس النحوي القديم لاسيما في عملية التقعيد النحوي.

ومن الإشارات الأخرى ما ذكره الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (بنية العقل العربي)، إذ يقول: ((إنَّ الفكر في الاستدلال البياني يتجه دوماً من فرع إلى أصل، فهو في جميع الحالات (ردُّ الفرع إلى الأصل). أما في الاستدلال البرهاني، فالفكر يتجه بالعكس من ذلك من المقدمات إلى النتائج، وليس من النتائج إلى المقدمات))[2]. وإذا علمنا أنَّ الدكتور الجابري يضع النحو العربي ضمن العلوم البيانية[3]، أصبح تفريقه هذا بين طبيعة الاستدلالين البياني، والبرهاني، يؤكد اختلاف بنية الاستدلال الاستقرائي النحوي عن بنية الاستدلال الاستقراء في المذهب الأرسطي. والأمر نفسه يتحدث عنه الدكتور عبد الزهرة البندر في كتابه منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي، إذ يقول: ((ونظرة واحدة إلى الأصل الجامع بين مناهج هذه العلوم[العلوم الإسلامية ومنها علم النحو]، يتبين أنَّها قامت على أساس تجمع عدة (قرائن) لإعطاء الحكم. والقرائن هنا حالات جزئية يستعرضها الباحث ليصل من خلال هذا التتبع لعدة قرائن إلى حالة الاطمئنان لإصدار الحكم الكلي الذي دلت عليه تلك الحالات، وعليه فان الحكم الناتج بهذه الصورة اعتمد الدليل الاستقرائي في نتيجة الحكم))[4].

ولا ينحصر إقرار النحاة باستحالة إحصاء اللغة إحصاءً تاماً على إثبات تباين المفهوم النحوي عن المفهوم الأرسطي، وعدم اعتمادهم عليه، بل يثبت اشتراك منهج الاستقراء النحوي مع المذهب الذاتي في رفضهم فكرة الاستقراء التام. واشتراكهما في المبدأ الذي يمثل أحد المسوغات التي تسوّغ لنا قراءة الاستقراء النحوي في ضوء المذهب الذاتي. وهو ما سنفصل فيه في المبحث القادم.

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 170.

(2) بنية العقل العربي د. محمد عابد الجابري: 115.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 13.

(4) منهج الاستقراء في العلوم الإسلامية د. عبد الزهرة البندر: 67.

المبحث الثاني:

الاستدلال الاستقرائي

عند النحويين ومفهوم المذهب الذاتي

توطـئة:

تمثّل الأحكام النحوية نتاج عملية استقراء الكلام العربي، ومن ثم يمكن وصف تلك الأحكام بأنَّها المعارف النحوية التي استنبطها النحويون من خلال المنهج الاستقرائي؛ وكل حكم نحوي يمثل مسألة استقرائية، أو قضية استقرائية. يساعد تحليلُها المعرفي لكشف بنيتها الداخلية. وبيان كيفية نموها، وطريقة تكوّنها على تحديد المبادئ، والأسس المعرفية التي تكوّن مفهوم منهج الاستقراء النحوي، أي أنَّنا نتخذ من تحليل الحكم النحوي مدخلاً لتحديد المفهوم المعرفي لمنهج الاستقراء عند النحويين.

وقد أشرنا في المبحث السابق إلى أنَّنا سنأخذ بالمفهوم الذي طرحه المذهب الذاتي لتفسير الاستدلال الاستقرائي الذي يذهب فيه إلى أنَّ توالد القضية الاستقرائية يعتمد على التلازم الذاتي، وأنَّ بنيتها الداخلية تتمثل فيما يُصطلح عليه بـ(مفهوم العلم الإجمالي) كما بينا في الفصل السابق. وهذا يعني أنَّ هذا المبحث سيُعنى بقراءة مفهوم الحكم النحوي، والتلازم الذي استندت اليه عملية توالده المعرفي.

وتفسير الحكم النحوي، أو القضية الاستقرائية النحوية بالطريقة نفسها التي يتبناها المذهب الذاتي، والتي أطلق عليها (التوالد الذاتي) يسوّغه وجود تقارب كبير بين القضية الاستقرائية النحوية، والقضية الاستقرائية بحسب تفسير المذهب الذاتي. وهو ما سنبينه في مباحث هذا الفصل.

الحكم النحوي ومفهوم العلم الإجمالي:

مادامت الأحكام النحوية مقاييس استقرائية، فيمكن أن نفسّرها بمفهوم العلم الإجمالي الذي فسّر به المذهب الذاتي القضية الاستقرائية. وعَدُّه الأساس المعرفي الذي يمثل جوهر عملية الاستدلال الاستقرائي، وهذا الإمكان يتولد من أوجه الشبه التي يمكن ملاحظتها بين طبيعة المسألة الاستقرائية عند النحويين، ومفهوم العلم الإجمالي الذي فسّر به المذهب الذاتي منهج الاستقراء. ووجوه الشبه التي نلاحظها هي:

الوجه الأول:

إنَّ المستقري النحوي من خلال استقرائه كلام العرب لاستنباط الحكم النحوي لظاهرة معينة يواجه دائماً أكثر من احتمال لتفسير ذلك الحكم، وبيانه. ومن ثم نجده يضع أكثر من فرضية نحوية. كل فرضية[1] تعمل على تفسير مجموعة من الظواهر النحوية التي تشترك في شيء واحد.

ونلحظ أنَّ عدد الفرضيات التي يطرحها المستقري النحوي لتفسير الأحكام النحوية يكون اثنين في الأعم الأغلب كما في حكم إعراب المثنى، فهناك فرضيتان، الأولى: أن تكون علامة رفعه الألف، ونصبه، وجره الياء[2]، والثانية: أنَّ يلازمه الألف في الأحوال الثلاثة[3]. وكالممنوع من الصرف إذا كان على وزن (فَعَال)، وليس آخره راء، ففرضيتاه هما، الأولى: أن يكون ممنوعاً من الصرف في لغة تميم، والثانية: أن يُبنى على الكسر في لغة الحجازيين[4]. وكإعراب الاسم الموصول (الذين)، ففرضيته الأولى: أن الياء تلازمه في الرفع، والنصب، والجر، والثانية: أن تكون علامة رفعه

---

(1) الفرضية هي ((تفسير مؤقت لحوادث الطبيعة ينقلب بعد الاختبار التجريبي إلى تفسير نهائي. وهي خطوة تمهيدية للقانون العلمي توضع في البداية على سبيل الظن، والتخمين، فإن أيدتها الملاحظة، والتجربة، انقلبت إلى قانون.. . ويمكن القول في ذلك قولاً عاماً إنَّ الفرضيات مقدمات ليست بينة بنفسها، ولكن العالم يراود نفسه على التسليم بها حتى إذا تبين صدقها في العلم الذي يتناوله، أو في علم آخر غيره، صارت حقيقة بينة))المعجم الفلسفي: 2/143-144. فالفرضية((أمر احتمالي إلا أنَّه يرتبط بالواقع من حيث خضوعه لمبدأ الفحص، والتجربة)) الفرضيات وآثارها في أحكام النحو العربي نجاح حشيش بادع العتابي(رسالة ماجستير): 7. أي أنّ الفرضية فكرة محتملة لتفسير ظاهرة معينة، تعتمد على الواقع في اكتسابها قيمة تصديقية عالية لتتحول إلى قاعدة، أو قانون علمي.

(2) ينظر: همع الهوامع للسيوطي: 1/145.

(3) ينظر: الموضع نفسه.

(4) ينظر: شرح الاشموني: 3/404-405، وأوضح المسالك لابن هشام: 4/199-120.

الواو[1]. وكما في عمل (لعل)، إذ توجد فرضيتان، الأولى: أنَّها تعمل عمل الحروف المشبهة بالفعل[2]، والثانية: أنَّها تعمل عمل حروف الجر في لغة عُقيل[3].

ونلاحظ أنَّ هاتين الفرضيتين تمتلكان قيمتين تصديقيتين متفاوتتين. إذ تكون إحداهما أكبر من الأخرى. ويطلق النحويون على الفرضية المفسرة التي تكون قيمتها التصديقية كبيرة جدا المطرد، أو الأكثر[4]، وعلى الفرضية التي تكون قيمتها التصديقية صغيرة جداً الشاذ، وتكاد تمثل ثنائية (المطرد، والشاذ) النتيجة التي ينتهي عندها الاستقراء النحوي في الأعم الأغلب سواء أكان استقراء فرد من علماء العربية أم استقراء العلماء جميعهم. وأصبحت هذه الثنائية تمثل مسلَّمة من مسلَّمات الدرس النحوي، فلا يكاد يخلو منها بابُ من أبواب النحو، ولا تفتقر إليها مسألة من مسائله، ومن ينظر في كتب النحاة لا يشك في صدق هذا القول، وحقيقته، إذ لا تخلو أبواب النحو من الإشارة إلى أصل الباب المطرد، وما شذَّ عنه. ولم يقتصر تعبير النحويين عن القيمة التصديقية الأكبر بالمطرد فقط، بل قد استعملوا مصطلحات أخرى مثل قولهم: الأحسن[5]، وحسن[6]، وجيد[7] وكذلك تتعدد مصطلحاتهم التي يعبرون بها عن القيمة التصديقية الصغيرة فقد أطلقوا عليها الشاذ[8]، والقليل[9]، والنادر[10]، ونجدهم كذلك يعبرون عنها بالضعيف[11]، أو القبيح[12]، أو الرديء[13].

---

(1) ينظر: شرح الاشموني: 216/1، وأوضح المسالك: 130/1.
(2) ينظر: همع الهوامع: 484/1.
(3) ينظر: أوضح المسالك: 8/3، وشرح ابن عقيل: 4/3.
(4) ينظر: الكتاب53/1، 82، 117، ومعاني القرآن للأخفش: 285/1، والمقتضب: 2/3، 53، 22/4.
(5) ينظر: الكتاب: 84/1، 88/1، 170/3، ومعاني القرآن: 285/1، والمقتضب: 266/1، 37/2، والتعليقة لأبي علي الفارسي: 196/1.
(6) ينظر: الكتاب: 1 /53، 149/2، ومعاني القرآن: 1 /35، والمقتضب: 266/1، 266/2، والتعليقة: 26/2.
(7) ينظر: الكتاب: 194/1، ومعاني القرآن: 80/1، والمقتضب: 2 /295، والتعليقة: 106/1.
(8) ينظر: الكتاب: 35/1، ومعاني القرآن: 45/1.
(9) ينظر: الكتاب: 147/1، 28/2، ومعاني القرآن: 7/1، 45، 566/2، والمقتضب: 241/1، 179/2، وشرح الكافية للرضي: 455/1.
(10) ينظر: أسرار العربية للانباري: 152، والإنصاف في مسائل الخلاف: 828/2 م119، وشرح الكافية: 167/1، 123/2.
(11) ينظر: الكتاب: 86/1، 127، 2/ 144، والمقتضب: 316/2، 231/3.
(12) ينظر: الكتاب: 126/1، 29/2، 149، 154، 112/3، ومعاني القرآن: 28/1، 84، 347، 322/2، والمقتضب: 211/3، 132/4، والتعليقة: 211/1.
(13) ينظر: الكتاب: 80/1، 111/3، ومعاني القرآن: 295/1، والمقتضب: 255/2، 169/3، والأصول: 95/1، 172/2، والتعليقة: 143/1.

وقد يكون عدد الاحتمالات المفسرة للحكم النحوي أكثر من اثنين، فقد يكون ثلاثة احتمالات، كما في إعراب الأسماء الستة. إذ توجد عند النحويين ثلاث فرضيات تفسر هذه الظاهرة في كلام العرب، الأولى: أن تكون علامات إعرابها الحروف بدل الحركات، والثانية: أن تكون علامات إعرابها الحركات، والثالث: أن يلازمها الألف في الأحوال الثلاثة[1]. وكذلك في عمل (حتى)، إذ توجد ثلاث فرضيات هي، الأولى: أنَّها حرف جر، والثانية: أنَّها حرف عطف، والثالثة: أنَّها حرف ابتداء[2]. وكحكم الوقف على آخر الاسم الصحيح، إذ فيه ثلاث فرضيات أيضاً، الأولى: أن يوقف عليه بإبدال تنوين الفتح ألفاً، وحذف التنوين في حالتي الضم، والكسر، وتسكين آخر الاسم[3]، والثانية: حذف التنوين في الأحوال الثلاثة، وسكون الآخر، والثالثة: أن يوقف عليه بإبدال التنوين ألفاً بعد الفتحة، وواواً بعد الضمة، وياءً بعد الكسرة[4]. وقد يكون عدد الاحتمالات المفسرة أربعةً كما في حكم إعراب (حيث)، إذ توجد أربع فرضيات الأولى: أنَّها مبنية على الضم، والثانية: أنَّها على الفتح، والثالثة: أنَّها مبنية على الكسر، والرابعة: أنَّها معربة[5].

ولعل المسائل الخلافية في النحو-كما تصورها كتب الخلاف النحوي[6]- المرآة التي تعكس واقع الاستقراء النحوي الذي بُني على تعدد الآراء الاجتهادية، أو الفرضيات التفسيرية في المسائل النحوية، أو القضايا الاستقرائية في النحو.

ويبدو لنا من خلال ما تقدم أنَّ تعدد الفرضيات التي تفسر الحكم النحوي صفة ملازمة لذلك الحكم في نظرية النحو العربي، ومن خصائصه الرئيسة، وسماته الأساسية، ومن ثم يلتقي الحكم النحوي بتحقق هذه الصفة في توالده المعرفي مع

---

(1) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 17/1-18 م2، وشرح الاشموني: 102/1-103.

(2) ينظر: مغني اللبيب لابن هشام: 141/1-147.

(3) ينظر: شرح الاشموني: 266/4-267، وأوضح المسالك: 308/4.

(4) ينظر: شرح الاشموني: 266/4-267.

(5) ينظر: همع الهوامع: 209/2.

(6) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف، ومسائل خلافية في النحو لأبي البقاء العكبري، وائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة لعبد اللطيف بن أبي بكر الشرجي الزبيدي، وما فات الإنصاف من مسائل الخلاف د. فتحي بيومي حمودة.

مفهوم العلم الإجمالي الذي تقوم بنيته المعرفية على تعدد الاحتمالات المفسرة له، أو الفرضيات التي تحاول كل واحدة منها أن تفصّل ما أجمل فيه كما بينا في الفصل السابق[1].

ما يعني أنَّ الحكم النحوي علم إجماليّ؛ لأنَّ علم المستقري النحوي بذلك الحكم لا يرتبط باحتمال واحد، أو فرضية واحدة، بل بعدة فرضيات، أقل عدداً لها اثنان. ويحاول المستقري النحوي من خلال استقراء الواقع اللغوي (كلام العرب) أن يثبت صحة إحدى تلك الفرضيات.

الوجه الثاني:

يتمثل في طبيعة العلاقة بين القضية الاستقرائية (الحكم النحوي)، وبين الاحتمالات التي يضعها المستقري النحوي لتفسير ذلك الحكم، وبيانه. فإذا أخذنا_مثلاً_ مسألة من مسائل الكتاب، وهي مسألة دخول (كان) على جملة، أحد اسميها نكرة، والآخر معرفة، فإنَّ سيبويه يحدد لنا احتمالين، أو فرضيتين، الأولى: ترى أنَّ يكون اسم (كان) المعرفة، وخبرها الاسم النكرة، وهي فرضية ذات قيمة تصديقية كبرى لاطراد الشواهد التي تؤيدها في كلام العرب، ويبين لنا سيبويه السبب الذي يجعل فرضيته هذه أكثر قبولاً من الأخرى بقوله: ((فإن قلت: كان حليمٌ، أو رجلٌ، فقد بدأت بنكرة، ولا يستقيم أن تُخبر المخاطب عن المنكور، وليس هذا بالذي ينزل به المخاطب منزلتك في المعرفة، فكرهوا أن يقربوا بابَ لَبسٍ))[2]، وقال: ((ولا يبدأ بما يكون فيه اللَبسُ، وهو النكرة. ألا ترى أنَّك لو قلت: كان إنسانٌ حليماً، أو كان رجلٌ منطلقاً، كنتَ تُلبسُ؛ لأنَّه لا يستنكر أن يكون في الدنيا إنسان هكذا، فكرهوا أن يبدءوا بما فيه اللبس، ويجعلوا المعرفة خبراً لما يكون فيه هذا اللبسُ))[3].

والفرضية الثانية: ترى جواز أن يكون النكرة اسم (كان)، والمعرفة خبرها. وأشار سيبويه إلى هذا الاحتمال بقوله: ((وقد يجوز في الشعر، وفي ضعف من الكلام.

(1) ينظر: الفصل الأول: 31-35.

(2) الكتاب: 48/1.

(3) الموضع نفسه.

حَمَلَهم على ذلك أنَّه فِعلٌ[1] بمنزلة ضَرَبَ، وأنَّه قد يعلم إذا ذكرت زيداً وجعلته خبراً أنَّه صاحب الصفة على ضعف من الكلام، وذلك قول خداش بن زهير:

فإنَّك لا تُبالي بعد حَوْلٍ .. أظبْيٌ كان أُمَّك أم حِمارُ))[2].

ولو حاولنا أن نحدد علاقة القضية الاستقرائية (دخول (كان) على جملة اسمية، أحد اسميها نكرة، والآخر معرفة) بتلك الفرضيتين لوجدنا أنَّ وظيفة كلٍّ منهما هي تحديد مضمون الحكم، وتشخيصه، إذ إنَّنا نعلم أنَّ (كان) بدخولها على الجملة الاسمية لابد أن يكون أحد الاسمين اسمها، والثاني خبرها، لكن إذا كان أحد الاسمين نكرة، والآخر معرفة، فأيّهما يكون اسمها، والثاني خبرها؟. ومن ثم تسعى هاتان الفرضيتان لتحديد الإجابة، وبيان الحكم المتبع في كلام العرب. أي أنَّ عمل كل فرضية هو تحديد مجمل الحكم، وتشخيصه.

وهو ما نلاحظه في مثال آخر حينما نجد سيبويه يتحدث عن حكم (راتعين) في قول العرب (هذه ناقةٌ وفصيلُها راتَعينِ)، إذ يذكر لنا سيبويه احتمالين، أو فرضيتين لتفسير ذلك الحكم، الأولى: ترى أنَّ الحكم هو النصب على الحال، قال سيبويه: ((تقول: هذه ناقةٌ وفصيلُها راتَعينِ. وقد يقول بعضهم: هذه ناقةٌ وفصيلُها راتَعانِ. وهذا شبيه بقول من قال: كلُّ شاةٍ وسَخلتِها بدرهم، إنَّما يريد كلَّ شاةٍ وسخلةٍ لها بدرهم. ومن قال كلُّ شاةٍ وسخلتُها، فجعله بمنزلة كلُّ رجلٍ وعبدُ الله منطلقاً، لم يقل في الراتعين إلا النصب، لأنَّه إنَّما يريد حينئذٍ المعرفة))[3][4]. ويرى سيبويه أنَّ هذه الفرضية ذات قيمة تصديقية كبرى؛

---

(1) قال السيرافي في شرحه نص سيبويه هذا: ((والذي حملهم على ذلك أنَّهم قد جعلوا(كان) فعلاً بمنزلة(ضَرَبَ). وقد يجوز أن يكون فاعل ضَرَبَ منكوراً، ومفعوله معروفاً، وسوّغ أيضا في كان أنَّ الاسم فيها هو الخبر. فإذا قلت(كان قائمٌ زيداً)، فزيد هو القائم الذي قد نكرّته، فتعرّف المنكور بتعريفك زيداً؛إذ كانا لشيء واحد.. . وكان ضعفه أنَّك لم تعرَّف بنفسه))شرح كتاب سيبويه: 376/2

(2) الكتاب: 48/1.

(3) الكتاب: 82/2.

(4) تتعلق هذه المسألة باشتراك المعرفة، والنكرة بلفظ واحد، وقد ذكرها سيبويه في باب(ما غلبت فيه المعرفة النكرة)، قال فيه: ((وذلك قولك: هذان رجلان وعبد الله منطلقين. وإنَّما نصبت المنطلقين؛لأنَّه لا سبيل إلى أن يكون صفةً لعبد الله،ولا أن يكون صفة للإثنين،فلما كان ذلك مُحالاً جعلته حالاً صاروا فيها،كأنك قلت: هذا عبد الله منطلقاً)) الكتاب: 81/2. ويعلل المبرد اختيار

لأنَّ مصدر اشتقاقها [الكثرة]، إذ يقول: ((والوجه كلُّ شاةٍ وسخلتُها بدرهمٍ، وهذه ناقةٌ وفصيلُها راتَعِينِ؛ لأنَّ هذا أكثر في كلامهم، وهو القياس))[1]. والفرضية الثانية: ترى أنَّ يكون حكمه الرفع. والقيمة التصديقية ضعيفة، أو القليلة؛ لأنَّها مشتقة من بعض كلام العرب، كما قال سيبويه: ((قد يقول بعضهم: هذه ناقةٌ وفصيلُها راتَعانِ))[2] أو ((الوجه الآخر[الرفع] قد قاله بعض العرب))[3]. ونلاحظ أنَّ وظيفة كل فرضية من هاتين الفرضيتين تشخيص حكم لفظ (راتعين)، وتحديده؛ لأنَّ المستقري النحوي يعلم أنَّ الاسم إذا دخل تركيباً لغوياً محدداً كان له على وفق سنن العربية حكم محدد، ومشخّص، وهو إمَّا أن يكون مرفوعاً، أو منصوباً، أو مجروراً إلا أنَّ النحوي لا يعلم في أيِّ من تلك الأحوال الثلاثة تتمثل حقيقة ذلك الحكم، ومصداقه حتى يستقري الواقع اللغوي لتحديد إحدى الحالات الثلاثة. ومن ثم تبين له أنَّ هناك احتمالين لتفسير حكم (راتعين)، الأول: نصب راتعين، والثاني: رفعه إلا أنَّ الاحتمال الأول تؤيده أكثر الشواهد المستقراة؛ لذلك أعطاه سيبويه درجةً تصديقيةً كبيرةً، وضعّف درجة الاحتمال الثاني. فعلاقة الحكم النحوي بالفرضيات التي يضعها المستقري النحوي علاقة تقوم على أساس التشخيص، والتحديد؛ لأنَّ الحكم النحوي يكون معلوماً بشكل إجمالي، أي معلوم غير محدد، فتقوم الفرضية المحتملة بتحديده، وتشخيصه. ويلتقي الحكم النحوي في هذه الحالة مع مفهوم العلم الإجمالي، إذ إنَّ كل طرف من مجموعة أطراف العلم الإجمالي يعمل على تشخيص المجمل في ذلك العلم.

الوجه الثالث:

ومما يميز الحكم النحوي أنَّ الفرضيات التي تحاول تحديد الحكم، وتشخيصه

النصب على الحال قائلاً: ((فإن جعلت الشيء لهما جميعاً قلت: هذا رجل وعبد الله منطلقين،لا يكون إلا ذلك؛لأنَّك لو قلت: منطلقاً لم يجز؛لأنَّك لا تقول على معنى الحال: هذا عبد الله منطلق، ويجوز أن تقول: هذا رجل منطلقاً، فالحال يجوز لهما،والنعت لا يصلح من أجل عبد الله))المقتضب: 314/4، ويرى سيبويه أنَّ الذي يجوز أن يكون حالاً للنكرة هو ما كان صفة للنكرة فقط كمنطلق في قولهم: هذا رجلٌ منطلقاً، ومنطلقٌ، ينظر: الكتاب: 112/2.

(1) الكتاب: 82/2.

(2) الكتاب: 82/2.

(3) الموضع نفسه.

لا يمكن الجمع بينها عند العمل به. فالمسألة النحوية إذا ثبت تعدد إعرابها من خلال استقراء كلام العرب، فإنَّ النحويين لا يجوّزون الجمع بين تلك الاحتمالات، وإنَّما يُعمل بالاحتمال الإعرابي الذي تكون قيمته التصديقية أكبر من بقية الاحتمالات المستقراة. كما يفهم من قول أبي عمرو بن العلاء: ((أعمل على الأكثر، واسمي ما خالفني لغة))[1]، أي أنَّ العمل يقتصر على أحدى الفرضيات المفسرة، وهي التي تستنبط قيمتها التصديقية من الكثرة؛ لأنَّ النحويين يمنعون أن يكون في آخر الاسم أكثر من إعراب. قال المبرد: ((تقول: هذا زيدٌ فاعلم، فإذا نسبت إليه قلت: زيدِيّ، فكسرت الدال من أجل الياء، ولم تقرها على الإعراب؛ لأنَّ الإعراب في الياء، ولا يكون في اسم إعرابان))[2] كما نجد الأنباري يشير إلى منع هذا الأمر بقوله: ((فإن قيل: فهلا اشتقوا من لفظ الاثنين كما اشتقوا من لفظ الثلاثة، والأربعة نحو الثلاثين، والأربعين، قيل: لأنَّهم لو اشتقوا من لفظ الاثنين لما كان يتم معناه إلا بزيادة واو، ونون، أو ياء، ونون. فكان يؤدي إلى أن يكون له إعرابان، وذلك لا يجوز))[3]. ويبين الأنباري أنَّ منع اجتماع الإعرابين يعود إلى سببين هما، الأول: جاء في معرض ردِّه قول الكوفيين أنَّ الأسماء الستة معرب من مكانين[4]، إذ قال ((إنَّ ما ذهبنا إليه له نظير في كلام العرب، فإنَّ كل معرب في كلامهم ليس له إلا إعراب واحد، وما ذهبوا إليه لا نظير له في كلامهم، فإنَّه ليس في كلامهم معرب له إعرابان))[5]. والثاني: نقله الأنباري عن جماعة لم يسمهم، إذ قال: إنَّ ((الإعراب في الأصل، إنَّما دخل للفصل بين المعاني بعضها من بعض من الفاعلية، والمفعولية على ما بينا. فلو جوّزنا أن يُجمع في إسم واحد إعرابان مختلفان لأدى ذلك إلى التناقض؛ لأنَّ كل واحد من الإعرابين يدل على نقيض ما يدل عليه الآخر. ألا ترى أنّا لو قدرنا الرفع، والنصب في إسم واحد لدل الرفع على الفاعلية، والنصب على المفعولية، وكل واحد منهما نقيض الآخر))[6]، كما أنَّ الرضي قد أشار إلى مبدأ عدم الجمع بين الإعرابين في كتابيه[7] أيضاً.

(1) طبقات النحويين، واللغويين للزبيدي: 39، وينظر: المزهر: 184/1.
(2) المقتضب: 158/3.
(3) أسرار العربية: 204.
(4) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 19/1م2.
(5) المصدر نفسه: 20/1.
(6) المصدر نفسه: 21/1.
(7) ينظر: شرح الكافية: 386/3، وشرح الشافية: 211/2.

وهذا يعني أنَّ الاحتمالات التي تحدد الحكم النحوي هي احتمالات متنافية، لا يمكن أن يجمع بينها، إنَّما يجب العمل بأحدها فقط. وهذه السمة من الخصائص الأساسية التي يتميز بها مفهوم العلم الإجمالي كما حددها المذهب الذاتي[1].

الوجه الرابع:

ويتمثل في تحديد طبيعة العلاقة التي تربط بين احتمالات الحكم النحوي. إذ إنَّ تلك الاحتمالات على أساس هذه العلاقة يمكن أن تقسم على نوعين، الأول: أن تكون العلاقة بين الاحتمالات المفسرة للحكم النحوي علاقة تضاد، فيكون أحدهما ضداً للآخر، ومن ثم تكون هذه الاحتمالات احتمالات متضادة في ما بينها، والنوع الثاني: تكون فيه هذه الاحتمالات احتمالات متغايرة غير متضادة، أي أنَّ علاقتها قائمة على أساس الاختلاف، والمغايرة فقط، وليس على أساس التضاد.

ومن أمثلة النوع الأول حكم تقديم المعطوف على المعطوف عليه، ففي هذه المسألة فرضيتان، الأولى: ترى عدم جواز تقديمه، والثانية: تذهب إلى جواز ذلك، قال ابن السراج: ((لا يجوز أن يتقدم ما بعد حرف العطف عليه، وكذلك ما اتصل به والذين أجازوا من ذلك شيئاً أجازوه في الشعر. ولو جعلنا ما جاء في ضرورات الشعر أصولاً لزال الكلام عن جهته. فقدموا حرف النسق مع المنسوق به على ما نُسقَ به عليه وقالوا: إذا لم يكن شيءٌ يرفعُ لم يجزْ تقديم الواو والبيتُ الذي أنشدوه:

(عليكِ ورحمةُ اللهِ السلامُ)، فإنَّما جاز عندهم؛ لأنَّ الرافع في مذهبهم (عليكَ))[2].

فالعلاقة بين هاتين الفرضيتين علاقة تضادٍ، فالأولى تنفي التقديم، والثانية: تذهب إلى إمكان التقديم، أي تثبت التقديم، وإن كانت درجة إثباتها له ضعيفة جدا؛ لأنَّ هذه الفرضية ذات قيمة تصديقية ضعيفة جدا؛ لأنَّ مصدر اشتقاقها من ضرورات الشعر التي لا يقاس عليها عند استنباط القواعد النحوية. ومن الأمثلة الأخرى حكم تمييز (كم) الخبرية إذا فُصِل عنها بفاصل، إذ توجد فرضيتان الأولى: ترى أنَّه يبقى مجروراً،

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 176-177.

(2) الأصول: 226/1.

والثانية: تذهب إلى أنَّه لا يبقى مجروراً[1]، ويعلل سيبويه ما ترى هذه الفرضية بقوله: ((لأنَّه قبيحٌ أن تفصل بين الجار والمجرور؛ لأنَّ المجرور داخل في الجارّ، فصارا كأنَّهما كلمة واحدة))[2].

ونلاحظ أنَّ هاتين الفرضيتين متضادتان، فالأولى: ترى جرَّ التمييز على الرغم من وجود الفاصل بين الجار، والمجرور، ولا ترى حرجاً فيه لوروده في الشعر، والثانية: تمنع جرَّ التمييز لوجود الفاصل.

وهذا النوع من العلاقة بين احتمالات الحكم النحوي يوجد دائماً حينما يكون عدد الاحتمالات المفسرة اثنين، إذ تكون العلاقة بينهما قائمة على أساس الإثبات، والنفي[إثبات القضية، ونفيها]، ويشارك الحكم النحوي مفهوم العلم الإجمالي في تحقق هذه الصفة في احتمالاته المفسرة، إذ إنَّ مجموعة أطراف العلم الإجمالي قد تكون من احتمالين فقط، يمثّلهما إثبات القضية الاستقرائية، ونفيها، وهذا الأمر من جملة الخصائص التي يتميز بها الدليل الاستقرائي بحسب تفسير المذهب الذاتي.

أمَّا النوع الثاني من احتمالات الحكم النحوي، فهي التي لا تكون متضادة، بل متغايرة، ومختلفة فقط، وتتمثّل في المسائل النحوية التي تبحث عن تفسير الأشياء، وتعليلها، فلو أخذنا مسألة أصل الاشتقاق، فإنَّ الاحتمالات المطروحة هي إمَّا أن يكون الفعل، وإما أن يكون المصدر[3]، وهما احتمالان مختلفان، ومتغايران إلا أنَّهما ليسا متضادين، فالفعل ليس ضدِّ الاسم. إذ لا يقوم أحدهما على نفي الآخر، بل هما مفهومان متغايران، إمَّا أن يكون أصل الاشتقاق الفعل، وإمَّا أن يكون أصل الاشتقاق المصدر. وهذا اللون من العلاقة نجده أيضاً في المسائل التي بنيت على أساس اختلاف الجنس الكلامي لبعض الألفاظ كـ (نعم، وبئس)، إذ اختلف النحويون في أنَّهما اسمان، أم فعلان[4]، و(ربّ)، إذ اختلفوا في أنَّها حرف، أم اسم[5]، و(حاشا)، إذ

(1) ينظر: الكتاب2/ 164، والمقتضب: 3/60-62، والإنصاف في مسائل الخلاف: 1/ 303م 41.

(2) الكتاب: 164/2.

(3) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 235/1م28.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 278/1.

(5) ينظر: همع الهوامع: 430/2-431.

اختلف النحويون في فعليتها، أو حرفيتها[1]، فالاحتمالات في هذه المسائل احتمالات متغايرة فقط، ولكنَّها ليست متضادة.

وهذا النوع من الاحتمالات يوجد في مجموعة أطراف العلم الإجمالي، إذ إنَّ الاحتمالات المفسرة للعلم الإجمالي قد تكون احتمالات متغايرة فقط، وليس احتمالات متضادة كما مثّلنا لذلك فيما سبق.

وهذه الوجوه الأربع تجعل الحكم النحوي _بوصفه الغاية التي يسعى المستقري النحوي إلى تحقيقها من خلال استقراء كلام العرب_قضيةً استقرائيةً قائمةً على أساس مفهوم العلم الإجمالي[2].

والفائدة التي تترتب على تفسير القضية الاستقرائية النحوية بمفهوم العلم الإجمالي تتمثل في كشف سبب وجود فكرة الاحتمال في النحو العربي بوصفها فكرةً منهجيةً وظّفها النحويون في بناء الأحكام، والقواعد النحوية[3] كما نلحظ ذلك في حديث سيبويه-مثلاً- عن عمل (كان) بوصفها إحدى المسائل النحوية التي تأسست على فكرة الاحتمال، إذ قد يكون عمل في اسمين مثل: (كان عبدالله أخاك)[4]، ((وقد يكون لكَانَ موضعٌ آخرُ يُقتصَر على الفاعل فيه تقول: قد كان عبدُ الله، أي قد خُلِقَ عبدُ الله. وقد كان الأمرُ، أي وقَع الأمرُ. وقد دام فلانٌ، أي ثبَتَ. كما تقول: رأيت زيداً تريد رؤية العين، وكما تقول: أنا وجَدَته تريد وجدان الضالة، وكما يكون أصبح وأمسى مرّةً بمنزلة كان، ومرّةً بمنزلة قولك استَيقَظوا وناموُا))[5]. فهذه المسألة متحقق فيها مفهوم العلم الإجمالي؛ لأنَّ فيها معنى كلياً يتمثل في (أن كان من العوامل التي تدخل على الأسماء)، ومصداقه غير محدد، ويوجد احتمالان لتفسيره كما يتضح من نص سيبويه،

---

(1) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 278/1م37.

(2) لا يقتصر اقتراب الاستدلال الاستقرائي في النظرية النحوية العربية من المفهوم الذي طرحه المذهب الذاتي على الوجوه المتقدمة فقط، بل إننا سنجد وجوه تقارب عديدة في كل نقطة نحاول تحليلها في ضوء معطيات المذهب الذاتي.

(3) ينظر: على سبيل المثال: الكتاب: 230/1، 138، 105، 62، 51/2، 212، 343، 347-348، والمقتضب: 27/1، 133/2، 18/3، 96/4، والأصول: 65/1، 79، 179، 38/2، 193.

(4) ينظر: الكتاب: 45/1.

(5) الكتاب: 46/1.

الأول: يرى أنَّها تعمل في اسمين، والثاني: يرى أنَّها تقتصر في عملها على اسم واحد. وعندما يتحقق العلم الإجمالي في مسألة، فإنَّه سيكون سببا لدخول الاحتمال في بنائها، وتكوينها المعرفي؛ لأنَّ المذهب الذاتي يرى أنَّ الاحتمال يتكون عند وجود حالة العلم الإجمالي، ومن ثم عرّف الاحتمال بهذا المفهوم[1].

وهذا يعني أنَّ الاحتمال بوصفه إحدى الأدوات الأساسية في المنهج النحوي لم يكن أمراً غريباً على هذا المنهج، بل هو جزء أساس فرضته البنية المعرفية الاستدلالية الاستقرائية.

التلازم في الاستدلال الاستقرائي النحوي:

لا ريب في أنَّ القضية الاستقرائية، أو التعميم الاستقرائي مفهوم كلي يُستنبَط من الظواهر التي يشملها الاستقراء؛ لأنَّه عملية انتقال من الخاص إلى العام، ومن ثم يجب أن تكون هناك ملازمة بين القضية الاستقرائية، والظواهر المستقراة، يعتمد على أساسها الاستدلال الاستقرائي في استنباطه صحة القضية الاستقرائية. والمذهب الذاتي يُفسّر التلازم الذي يتكوّن بين القضية الاستقرائية، وبين الظواهر المستقراة بالتلازم الذاتي الذي يقوم على أساس استنباط درجات التصديق كما بيّناه في الفصل السابق[2]، أي أنَّ الاستدلال الاستقرائي يولّد نتيجتَه من خلال استنباطِ درجة تصديقها من درجة التصديق بالظواهر المستقراة.

وما دام الحكم النحوي يمثل قضيةً استقرائيةً تُستنبَط على وفق المنهج الاستقرائي من الظواهر الملاحظة في كلام العرب، فيمكن أن نفسّر الملازمة بين الحكم النحوي، وبين الظواهر المستقراة في ضوء تفسير المذهب الذاتي بأنَّه تلازم ذاتي. وما يؤيد هذا الفهم وجود مجموعة من الأمور التي توحي بإمكان تطبيق هذا التفسير في الاستدلال النحوي.

الأمر الأول:

استعمال بعض النحويين كلمة (التصديق) نفسها في عملية الاستدلال، استعمالاً يبين طبيعة العلاقة التي تربط بين الحكم النحوي، ومصدر استنباطه، أو بين القاعدة،

(1) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 177. والاستقراء والمنطق الذاتي: 295.

(2) ينظر: الفصل الأول: 32.

والظواهر التي استنبطت منها. إذ يبدو من استعمالهم كلمة (التصديق) أنَّ وظيفةَ الظواهر المستقراة تصديق الحكم المستنبط. ما يوحي أنَّ الذي يتم استنباطه في الاستدلال الاستقرائي النحوي هو درجة التصديق بالحكم. أي أنَّ تصديق المستقري بصحة الحكم يتم استنباطُه من درجة تصديقه بصحة الظاهرة الملاحظة، أو الشاهد حينما يستشعر بوجود ملازمة، أو علاقة بين أمرين، فيستنبط صحة الأمر الأول من صحة الأمر الثاني، أو يستنبط درجة التصديق بالأمر الأول من درجة التصديق بالأمر الثاني، كما نرى ذلك عند سيبويه-مثلاً- حينما يستنبط درجة تصديقه بحذف الزوائد من (اسم، وابن، واست) عند نسبتها من درجة تصديقه برواية أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد عن العرب أنَّهم كانوا يقولون عند نسبة أبناء فارس: (بَنَويّ)، إذ يقول: ((وإنْ شئت حذفت الزوائد التي في الاسم، ورددته إلى أصله فقلت: سَمَويٌّ وبَنَوِيٌّ وسَتَهِيٌّ...وتصديق ذلك أنَّ أبا الخطّاب كان يقول: إنَّ بعضهم إذا أضاف إلى أبناء فارس قال: بَنَوِيٌّ))[1]. ونلاحظ أنَّ عملية التوالد المعرفي في هذا الحكم قد قامت على أساس استنباط صحة جواز الحكم من صحة رواية أبي الخطاب. وما يؤكد هذا المعنى شرحُ أبي علي الفارسي لاستعمال سيبويه كلمة (التصديق)، وما يقصده من قوله: ((وتصديق ذلك أنَّ أبا الخطّاب كان يقول: إنَّ بعضهم إذا أضاف إلى أبناء فارس قال: بنويٌّ))، إذ يقول: ((قال أبو علي: من تصديق ذلك، أي من تصديق أنَّ لك أن تحذف الزوائد، فالصواب أن يكون بَنَويّ في الكتاب..))[2]، أي أنَّ درجة التصديق بجواز حذف الزوائد مشتقة من التصديق برواية أبي الخطاب عن بعض العرب الذين إذا نسبوا إلى أبناء فارس قالوا: (بنويٌّ).

ومن تلك الاستعمالات حديث سيبويه عن وقوع كلمة (قلت) في كلام العرب حكايةً، إذ يقول: ((واعلم أنَّ (قلتُ) إنَّما وقعت في كلام العرب على أن يحكى بها، وإنَّما تحكى بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً، نحو قلت: زيدٌ منطلقٌ؛ لأنَّه يحسن أن تقول: زيدٌ منطلقٌ، ولا تدخل (قلت). وما لم يكن هكذا أُسقط القول عنه. وتقول: قال: زيد إنَّ عمراً خير الناس. وتصديق ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ

(1) الكتاب: 361/3.

(2) التعليقة: 186/3

اصْطَفَاكِ﴾[1]، ولولا ذلك لقال: إنَّ[الله]))[2]، فهو قد استنبط التصديق بأنَّ (قلت) تأتي حكاية، ولا تعمل في مقولها بالآية المباركة، أي اشتق التصديق بالحكم من التصديق بما جاء في القران الكريم. ومن أمثلة ذلك حديثه عن صرف (أحاد، ومثنى، وثلاث، ورباع) حينما سأل الخليل عنها، إذ يقول: ((وسألته عن أُحادَ [وثُناءَ] ومَثنَى وثُلاثَ ورُباعَ، فقال: هو بمنزلة أُخَرَ، إنَّما حدُّه واحداً واحداً، واثنين اثنين، فجاء محدوداً عن وجهه فتُرك صرفه. قلتُ: أفتَصرفه في النكرة؟ قال: لا؛ لأنَّه نكرة يوصف به نكرة، [وقال لي:]قال أبو عمرو: ﴿أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[3] صفةٌ، كأنك قلت: أولي أجنحةٍ اثنينِ اثنينِ، وثلاثةٍ ثلاثةٍ. وتصديقُ قول أبي عمروٍ، وقولُ ساعدة بن جُؤيّة:

وعـــاوَدَنـــي دِيـــنـــي فــبِــتُّ كـأنَّـمـا

خِــلالَ ضُـلـوعِ الـصَّـدر شِــرعٌ مُـمَـدَّدُ.

ثـم قــال: ولكنَّما أهـلـي بــوادٍ أنيسُه

ذِئــابٌ تَـبَـغَّـى الـنـاسَ مثنىَ ومَـوحَـدُ.

فإذا حَّقرت ثُناءَ، وأُحادَ صرفته، كما صرفت أُخيراً وعُمَيراً، تصغير عُمَرَ وأُخَرَ إذا كان اسمَ رجل؛ لأنَّ هذا ليس هنا من البناء الذي يخالَف به الأصل))[4]، ونجد مواضع كثيرة[5] في الكتاب يستعمل فيها سيبويه كلمة التصديق بهذا المعنى، كما أنَّنا وجدنا المبرِّد في مقتضبه ينحى النحو نفسه، إذ يقول: ((ومن كلامهم: سبحانَ اللهِ، ورَيحانَهُ. فتأويلُ (ريحانَ) في هذا الموضع: الرزق. وتقديره في المصادر: تسبيحاً، واسترزاقاً، وتصديق هذا في قوله عز وجل: ﴿وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ﴾[6]))[7]. فالمبرد يستعمل كلمة التصديق استعمالاً يُفهم منه - مثلما فهمنا من استعمال سيبويه -أنَّ عملية استنباط الحكم النحوي، ووضع القاعدة النحوية يتم باستنباط درجة التصديق بالحكم من التصديق بالشاهد سواء كان قراناً أم شعراً أم نثراً. أي أنَّ وظيفة الشاهد وظيفة تصديق الحكم، أو القاعدة النحوية. وهذا يعني أنَّ التلازم بين الحكم، ومصدر استنباطه، أو بين المعرفة المولِّدة، والمعرفة المولَّدة في الاستدلال النحوي على وفق

(1) آل عمران: 42.

(2) الكتاب: 122/1.

(3) فاطر: 1.

(4) الكتاب: 3/225-226.

(5) ينظر الكتاب: 157/1، 146/2، 155، 484/3، 503، 515، و444/4، 445، 476.

(6) الرحمن: 12.

(7) المقتضب: 220/3.

استعمال النحاة لكلمة (التصديق) تلازم ذاتي؛ لأنَّ معنى استنباط التصديق بمعرفة معينة من معرفة أخرى يعني وجود تلازم بين الجانبين الذاتيين لتلك المعرفتين، قد استشعرته الذات المستقرية، فاستنتجت المعرفة الجديدة.

الأمر الثاني:

إنَّ عملية الاستشهاد النحوي نفسها تُثبت أنَّ فلسفة استنباط الحكم النحوي من الشواهد المستقراة هي عملية استنباط درجة التصديق بالحكم من تلك الشواهد، بل إنَّ فلسفة الاستشهاد في النحو العربي قائمة على أساس إثبات موضوع الحكم من خلال استنباط درجة التصديق به؛ لأنَّ عملية الاستشهاد النحوي يمكن أن تعرّف بأنَّها ((الإخبار بما هو قاطع في الدلالة على القاعدة من شعر، أو نثر))[1]؛ لأنَّ الشواهد النحوية هي ((أخبار قاطعة موثقة يسوقها علماء اللغة عن الناطقين باللغة))[2]، والشاهد اللغوي بشكل عام هو ((ما يؤتى به من الكلام العربي الفصيح ليشهد بصحة نسبة لفظة، أو صيغة، أو عبارة، أو دلالة إلى العربية))[3]، ومن ثم يكون الاستشهاد هو الإتيان بما يقطع، ويبرهن على صحة الحكم النحوي[4]. فالغاية التي يسعى إليها المستقري في عملية الاستشهاد النحوي هي تحقيق الاطمئنان النفسي_أي التصديق، أو القطع _ بوجود ما يصدّق ذلك الحكم في كلام العرب، وهذه هي وظيفة الشاهد النحوي، فالجانب المعني في عملية

(1) الاستشهاد والاحتجاج باللغة د. محمد عيد: 86.

(2) الموضع نفسه.

(3) الاحتجاج بالشعر في اللغة د. محمد حسن حسن جبل: 51.

(4) ينظر: الموضع نفسه.

الاستشهاد هي الوظيفة التي يؤديها الشاهد[1]، وهي إثبات صدق الدعوى[2]، أي إعطاء دعوة المدعي درجةً تصديقيةً معينةً بحسب قوة الشاهد، وإمَّا أن تكون الشواهد مثبتة للحكم، فترفع قيمته التصديقية إلى درجة عالية، وقريبة من الجزم، واليقين، وإمَّا أن تكون نافية له، فتمنح حالةَ نفيه قيمةً تصديقيةً كبيرةً جداً. لذلك ((كان على النحوي الذي يريد إثبات قاعدته أن يأتي بشاهد، أو حجة لتكون دليلاً ساطعاً، وبرهاناً صادقاً، وخبراً قاطعاً على صحة قاعدته))[3]، ((وكانت قيمة العالم تتجلى في معرفته بالشواهد، واستخراجه لها من الكلام الفصيح، واستحضاره إياه عند الحاجة))[4] حتى قيل: ((من حفظ حجة على من لم يحفظ))[5]. ولا يختلف مصطلح الاحتجاج النحوي عن مصطلح الاستشهاد في الوظيفة التي يؤديها، فالاحتجاج النحوي هو ((الاعتماد على إقامة البراهين من نصوص اللغة شعراً، ونثراً))[6]؛ لأنَّ الحجج النحوية هي ((براهين تقام من نصوص اللغة للدلالة على صحة رأي، أو قاعدة))[7].

وما يؤكد هذا الأمر أنَّ نقد النحويين، وردَّ بعضهم آراءَ بعض يرتكز في الأعم الأغلب على أساس مناقشة الأدلة، أو الشواهد، أو القرائن التي تؤيد (أو تولَّد) صحة الحكم، أو الرأي. فردُّ النحويين مثلاً بعض آراء سيبويه، وعدم قبولهم بعض ما طرحه

---

(1) ولذلك نلحظ تقارباً كبيراً بين عملية الاستشهاد النحوي، وبين مفهوم الشهادة في القضاء الإسلامي، فكلاهما يُعنى بالوظيفة التي يؤديها الشاهد، وهي إثبات صدق دعوة المدعي، أي أن تُعطى قيمة تصديقية معينة، ويشترط القضاء الإسلامي وجود شاهدين كحد أدنى لإثبات صدق الدعوى، ولم يضع حداً معيناً لعدد الشهود، ونلحظ بعض ملامح الشيء نفسه في النحو العربي، فبعض التطبيقات النحوية تكتفي بالشاهدين تقريباً، ولم تجعل حداً معيناً لعدد الشواهد كما هو معروف. وأي جرح، أو طعن في الشاهد على وفق ما يقتضيه القضاء الإسلامي يؤدي إلى عدم الأخذ به في عملية الاستشهاد كما جاء في قوله تعالى﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْماً فَآخَرَانِ يِقُومَانُ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِن شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذاً لَّمِنَ الظَّالِمِينَ [المائدة: 107]﴾.

(2) ينظر: الاحتجاج بالشعر في اللغة: 56.

(3) الشواهد والاستشهاد في النحو د. عبد الجبار علوان: 22.

(4) المصدر نفسه: 23.

(5) فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح لمحمد بن الطيب الفاسي: 215

(6) الاستشهاد والاحتجاج باللغة: 86.

(7) الموضع نفسه.

في كتابه من أحكام نحوية، كان بسبب قيمة شواهده التصديقية[1]، وإثبات رواية مخالفة للشاهد الذي استشهد به في إثبات القاعدة النحوية[2]. وكذلك المناظرات النحوية، إذ إنَّ الأساس الذي ترتكز عليه، هو أنَّها تعتمد على إثبات بطلان صحة الشواهد التي اشتقت منها صحة الحكم، فيقوم المناقش بإبطال تلك الشواهد (أي الطعن بشهادتها) واحداً واحداً. وكلُّ شاهد يستطيع المناقش الطعن بقيمته العلمية، فإنَّه يعمل على إنقاص القيم التصديقية للحكم النحوي درجةً؛ لأنَّ القيمة التصديقية للحكم كما أوضحنا هي وليدة مجموع القيم التصديقية للشواهد، فكلما قلَّ عدد الشواهد قلَّت القيمة التصديقية المستنبطة من المجموعة بشكل عام.

وهذا هو مفهوم التلازم الذاتي نفسه الذي أسسه المذهب الذاتي، إذ يتم توليد المعرفة الاستقرائية من خلال تحقيق الجانب الذاتي (درجة التصديق) بالمعرفة المولَّدة، أي إثبات الجانب العلمي عن طريق إثبات الاطمئنان النفسي[3]، أي أنَّ عملية استنباط الحكم النحوي تتم من خلال استنباط درجة التصديق بالحكم من التصديق بالشاهد، فالجانب الموضوعي في الحكم على أساس هذه الرؤية يكون تابعاً للجانب الذاتي، أو التصديقي، وهذا يعني أنَّ التلازم بين الحكم، ومصدر استنباطه، أو القاعدة النحوية، والظواهر المستنبطة منها تلازم ذاتي؛ لأنَّه يعتمد أسلوب استنباط درجات التصديق.

الأمر الثالث:

إنَّنا نلاحظ أنَّ المستقري النحوي قد جعل ثقته بالمتكلم العربي، أو الراوي عنه مبدأ من المبادئ الأساسية لعملية استنباط الحكم النحوي من كلام العرب[4]. إذ يعتمد تصديق المستقري النحوي بتحقق ذلك الحكم في الكلام العربي على ثقته، وتصديقه بالأعرابيِّ،

(1) كما في ردِّهم ما ذهب إليه سيبويه في أن(فَعِل، وفعيل) يتعديان، ويعملان عمل الأفعال، إذ ذهب النحويون إلى أنَّهما لا يتعديان، ولا يعملان عمل الأفعال، فلا يقال: (رجلٌ حذراً عمرا)، ولا(زيدٌ رحيم أخاهُ). وأنكروا احتجاج سيبويه بالأبيات التي استشهد بها على صحة ما ذهب إليه. ينظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 214/3.

(2) ينظر: شواهد سيبويه الشعرية في جهود النحويين ندى شعلان موحان: 52-59.

(3) سنناقش قضية وجود الجانب الذاتي في الاستدلال النحوي، وتأثيرها فيه في المبحث الأخير من هذا الفصل.

(4) ينظر: الكتاب: 255/1، 230، 53، و406/3، 336، 303، 172/4، ومعاني القرآن: 12/1، 140، والمقتضب: 305/3، والأصول: 375/2، 373، 168، 38.

أو الراوي عنه. أي أنَّ تصديقه بالحكم يعتمد على تصديقه بوجود الشاهد في كلام العرب، وتصديقه بوجود الشاهد النحوي يعتمد على ثقته بصدق المتكلم، أو الراوي عنه. ومن ثم تكون الملازمة بين الحكم، ومصدر استنباطه ملازمة ذاتية؛ لأنَّ المستقري النحوي يستنبط تصديقه بالحكم على أساس اطمئنانه النفسي بوجود الشاهد النحوي الذي يُكتسب من اطمئنان المستقري، وثقته بالأعرابي، أو الراوي عنه. فيكون الجانب الذاتي (الاطمئنان النفسي) هو الأساس المعتمد في عملية استنباط الحكم النحوي، ويكون إقرار النحوي بالجانب الموضوع للحكم، أي بصحة موضوع الحكم تابعاً لتحقق الجانب الذاتي. ودرجة صحته تعتمد على مقدار الاطمئنان المتحقق عند المستقري. كما نجد ذلك_مثلاً_ عند سيبويه في حديثه عن حكم (يوم يوم، وصباح مساء، وبيت بيت، وبين بين)، إذ يقول: ((إنَّ العرب تختلف في ذلك: يجعله بعضُهم بمنزلة اسمٍ واحدٍ، وبعضُهم يضيف الأوّل إلى الآخر، ولا يجعله اسماً واحداً. ولا يجعلون شيئاً من هذه الأسماء بمنزلة اسمٍ واحد إلاّ في حال الظرف أو الحال[1]، كما لم يجعلوا: يا ابن عمَّ ويا ابن أمَّ بمنزلة شيء واحدٍ إلاّ في حال النداء. والآخر من هذه الأسماء في موضع جرّ، وجعل لفظه كلفظ الواحد وهما اسمان أحدهما مضاف إلى الآخر))[2]، فيعقب قائلاً: ((وهذا قول جميع من نثق بعلمه وروايته عن العرب. ولا أعلمه إلاّ قول الخليل))[3]. فتصديقه بوجود احتمالين مفسرين لحكم تلك التراكيب أُستنبط من تصديقه، وثقته برواة ذلك عن العرب الذين يثق بعلمهم، وروايتهم. وكحديثه عن نصب المستثنى المبدل، إذ يقول: ((باب النصب فيما يكون مستثنى مبدَلاً: حدثنا بذلك يونس وعيسى جميعاً أن بعض العرب الموثوقَ بعربيتهم يقول: ما مررتُ بأحدٍ إلا زيداً، وما أتاني أحدٌ إلا زيداً. وعلى هذا: ما رأيت أحداً إلا زيداً، فينصب زيداً على غير رأيت[4]؛ وذلك أنَّك لم تجعل

---

(1) قال السيرافي شارحاً نص سيبويه: ((وإنَّما يُجعل بمنزلة اسم واحد إذا كان ظرفاً، وحالاً، وتجوز إضافته أيضا في الظرف، والحال. وإذا لم يكن ظرفاً، ولا حالاً لم تجز إضافته، تقول: لقيت زيداً صباحَ مساءَ، ويومَ يومَ، وحينَ حينَ، وإن شئت: صباحَ مساءٍ، ويومَ يوم فهذا ظرف. وتقول زيد جاري بيتَ بيتَ، وليقته كفةَ كفةَ، وإن شئت بيتَ بيتٍ، وكفةَ كفةٍ فهذا حال)) شرح كتاب سيبويه: 147/12.

(2) الكتاب: 303/3.

(3) الموضع نفسه.

(4) قال السيرافي شارحاً هذا الباب عند سيبويه: ((فإنَّما يريد: فتنصب(زيداً) على غير البدل، ولكن على الاستثناء؛كما تستثني من: (أتاني القوم إلا زيداً)، فإذا قلنا: (ما رأيت أحداً إلا زيداً)، فنصب(زيد)

الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعاً مما عمل في الأول))[1]. فتصديق سيبويه بنصب المستثنى المبدل على غير البدلية تولَّد من ثقته بقول العرب الموثوق بعربيتهم، أي من درجة تصديقه، وثقته بعربية المتكلمين، ومن ثم فإنَّ الملازمة بين الحكم، ومصدر استنباطه ملازمة ذاتية؛ لأنَّها قائمة على أساس استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي من الاطمئنان النفسي عند المستقري بمصدر الاستنباط. وهذه هي الطريقة الذاتية التي يتبناها المذهب الذاتي في عملية التوالد المعرفي، إذ يرى أنَّ توالد المعارف الاستقرائية يكون باستنباط القيمة التصديقية للمعرفة المولَّدة من القيمة التصديقية للمعرفة المولِّدة، ويكون التلازم بينهما على أساس استنباط القيمة التصديقية تلازما ذاتياً.

الأمر الرابع:

وما يؤكد أنَّ التلازم في الاستدلال الاستقرائي النحوي تلازم ذاتي أنَّ بعض المصطلحات التي استعملها النحويون لتحديد الأحكام النحوية، وبيانها، وترجيح بعضها على بعض مصطلحاتٌ تدل على الجانب الذاتي للحكم النحوي، فتجعله مدخلاً لتحديد موضوعه؛ لأنَّها تسعى إلى تحديد قيمته التصديقية عند المستقري النحوي. أي أنَّ استنباط الحكم يكون عن طريق استنباط درجة التصديق به، أو ما يسميه المذهب الذاتي بالطريقة الذاتية. ومن هذه المصطلحات قولهم: الأحسن[2]، وحسن[3]، وجيد[4]. والضعيف[5]، والقبيح[6]، والرديء[7].

على وجهين: أحدهما: أن تجعله بدلاً من أحد، والآخر: أن تنصبه على الاستثناء، والعامل للنصب في الوجهين هو(رأيت)، ومثله مما يُنصب على معنيين مختلفين قولك: (صمتُ اليومَ)، فنصبت(اليومَ) على وجهين على الظرف، وعلى أنَّه مفعولا على سعة الكلام، والعامل فيه (صمت) في الوجهين جميعاً))شرح كتاب سيبويه: 185/8-186.

(1) الكتاب: 319/2.

(2) ينظر: الكتاب: 84/1، 88/1، 170/3، والمقتضب: 266/1، 37/2، والتعليقة: 196/1.

(3) ينظر: الكتاب: 53/1، 149/2، والمقتضب: 266/1، 266/2، والتعليقة: 26/2.

(4) ينظر: الكتاب: 194/1، والمقتضب: 295/2، والتعليقة: 106/1.

(5) ينظر: الكتاب: 86/1، 127، 2/ 144، والمقتضب: 316/2، 231/3.

(6) ينظر: الكتاب: 126/1، 29/2، 149، 154، 112/3 والمقتضب: 211/3، 132/4، والتعليقة: 211/1.

(7) ينظر: الكتاب: 80/1، 111/3، والمقتضب: 255/2، 169/3، والأصول: 95/1، 172/2، والتعليقة: 143/1.

والدليل على أنَّ هذه المصطلحات -التي نُقلت من علم الحديث إلى علم النحو كما يذهب إلى ذلك بعضُ الدارسين[1] - مختصة بتقييم درجة التصديق بالحكم فحسب أنَّ علماء الحديث لم يُعنوا بتقييم الحديث من جهة مطابقته مع الواقع؛ لأنَّ جملة من الأحاديث النبوية تتجاوز الواقع، فلا يمكن قياس واقعيتها لاسيما تلك التي تتحدث عن المغيَّب، والغيب، كما أنَّ الحديث النبوي لا يُقيّم على أساس تناسق دلالاته، ومعانيه منطقياً، فكثير من المضامين التي حملتها المرويات النبوية لا يمكن أن تخضع لآلية تقييم المنطق العقلي؛ لذلك فإنَّ محور الإثبات، والنفي في علم الحديث هو نسبة الحديث إلى النبي (صلى الله عليه، وآله وسلم)، وصدوره عنه، أي أنَّ صحته تعني درجة التصديق بتلك النسبة، أو الصدور، أي أنَّ الأمر يتعلق بتصديق رجال علماء الحديث بنبوية النص المروي فحسب.

وهذا هي حال علم النحو نفسه، فالنحوي لا يُعنى بتطابق النص اللغوي مع الواقع؛ لأنَّ المعنى اللغوي يتجاوز الواقع في أشكال كثيرةٍ، وصور متعددة، كما أنَّه لا يُعنى بتناسق دلالات النص اللغوي، وتوليفها منطقياً، بل إنَّ إثبات الحكم، ونفيه يدور حول نسبته، أو كونه من طرائق العرب في كلامها[2]، أي أنَّ النحوي يسعى إلى إثبات عربية الحكم الذي يستنبطه، كما في حديث سيبويه– مثلاً- عن تقديم المفعول على الفاعل، فإنَّ محور تقييم هذا الحكم ينصب على تأكيد عربيته، إذ يقول ((فإن قدمتَ المفعول، وأخرتَ الفاعل جرى اللفظُ كما جرى في الأول، وذلك قولك: ضَرَبَ زيداً عبدُ الله؛ لأنَّك إنَّما أردتَ به مؤخراً ما أردتَ به مقدماً، ولم تُرد أن تَشغلَ الفعلَ بأولَ منه، وإن كان مؤخراً في اللفظ. فمن ثم كان حدُّ اللفظ أن يكون فيه مقدماً، وهو عربيٌّ جيد كثير، كأنَّهم إنَّما يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهم ببيانه أعنَى، وإن كانا جميعاً يُهِمّانِهم، ويَعِنيانهم))[3]، وغايته من التقييم بهذه الطريقة هي تحديد درجة التصديق بهذا الحكم،

(1) ينظر: مصطلح علم الحديث، والتقعيد النحوي عند سيبويه د. فكري محمود سليمان، مجلة علوم اللغة مج 5، ع 4، 2002.

(2) يرى د. محمد عابد الجابري أنَّ هذه هي حال كل العلوم الإسلامية التي وصفها بالعلوم البيانية، إذ إنَّها لا تُعنى بالصدق المنطقي، ولا مطابقة الواقع، بل تُعنى بنسبة الشيء إلى مصدره فقط، كما علمي الحديث، والنحو ينظر: بنية العقل العربي: 116.

(3) الكتاب: 34/1.

أي درجة التصديق بأنَّ تقديم المفعول على الفاعل من سنن العرب في كلامها، ولاشك أنَّ الكثرة هي التي ولَّدت لنا هذه الدرجة (عربيّ جيد). فهذه المصطلحات يستعملها العلماء لتقييم صحة نسبة الشيء إلى مصدره. فهي ألفاظ تتعلق بالقيمة التصديقية للحكم؛ لأنَّها تدل على درجة صحة نسبة الحكم في نفس المستقري.

ويتبين لنا من النقاط السابقة أنَّ عملية استنباط الحكم النحوي تتم من خلال استنباط درجة التصديق به من درجة التصديق بالظواهر المستقراة التي تؤيد ذلك الحكم. ومن ثم يكون توالده بالاستقراء قائماً على أساس التلازم الذاتي بينه، وبين الظواهر المستقراة. أي أنه قائم على أساس الارتباط بين جانبيهما الذاتيين؛ لأنَّه جعل الجانب الذاتي المدخل الرئيس لبناء المعرفة النحوية، وتكوينها. وهذا هو مفهوم التوالد المعرفي في الاستدلال الاستقرائي الذي يراه المذهب الذاتي، ويطلق عليه الطريقة الذاتية للتوالد المعرفي. فالقضية الاستقرائية عند النحويين تقترب من تفسير القضية الاستقرائية في المذهب الذاتي بقيامها على أساس التلازم الذاتي بين القضية الاستقرائية، والظواهر المستقراة.

المبحث الثالث:

الاستدلال الاستقرائي النحوي

في ضوء التوالد الذاتي

التوطئة:

يشكل الكلام العربي المصدر الرئيس لاستنباط الأحكام النحوية، وكل حكم نحوي يعبر عن مجموعة من الظواهر التركيبية التي تتشكل في نسقٍ محددٍ في ذلك الكلام، فحكم رفع الفاعل – مثلاً- هو تعبير عن اتساق مجموعة كبيرة جدا من الظواهر التركيبية التي اقتضت أن يكون الاسم الذي يسند إليه الفعل مرفوعاً. وما دفع النحويين إلى التعبير عن انساق الظواهر التركيبية في الكلام العربي بقوالب نظرية، أو أحكام، أو قواعد استحالة أن يقوم النحو العربي على أساس الرواية والنقل[1].

وهذا يعني أنَّ الظواهر التركيبية التي تشكل نسقاً محدداً هي التي تحدد القيمة التصديقية للحكم النحوي الذي يعبر عن ذلك النسق. ونجد أنَّ النحويين يضعون مبدأين أساسين لعملية استنباط الحكم النحوي من الظواهر النحوية، أو لطريقة توالد التصديق، ونموه في الاستقراء النحوي.

١- الاطراد والكثرة:

يحدد النحويون اطّراد النسق التركيبي في كلام العربي شرطاً أساسياً لاستنباط القواعد الأصول[2]، وهي القواعد التي يمكن أن يقاس عليها غيرُها من الظواهر الأخرى كما عبّر عن ذلك عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي بقوله ليونس بن حبيب حينما سأله

(1) ينظر: لمع الأدلة: 99، تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب284 :.

(2) ينظر: الأصول: 56/1.

عن كلمة (السويق)، هل تقولها العرب بالصاد، فقال: ((نعم: عمرو بن تميم تقولها. وما تريد إلى هذا ؟عليك ببابٍ من النحو يطرَّد وينقاس))[1]، ومن ثم فإنَّ ((القواعد المتفق عليها قد حظيت بإجماع النحاة؛ لأنها مستخلصة من المطرد، وأمثلتها معظم ما هو شائع في الكتب التعليمية مثل قاعدة رفع المبتدأ، أو الخبر، أو الفاعل، وقاعدة التلازم بين أداة الشرط، وجملتي الشرط، والجواب، وبين الموصول، وصلته، بين أداة النداء، والمنادى))[2]، وقد يعبرون عن هذا الشرط بالكثرة كما نلحظ ذلك في ما ينسب إلى عيسى بن عمر أنَّه وضع كتابه على الأكثر، وسمى ما شذ عن الأكثر لغات[3]، وما يتضح من القول الذي ينسب إلى أبي عمرو بن العلاء حينما سُئِلَ عما وضعه، وسماه بالعربية، فقال: ((أعمل على الأكثر وأسمي ما خالفني لغة))[4]. وهذا ما نجده حاضراً بشكل واضح في كتاب سيبويه، ومن جاء بعده من النحاة. أي أنَّ النحاة ((يبنون قواعدهم على الأكثر، والاشيع من كلام العرب، الأمر الذي ترتب عليه وجود ما يسمى بالقليل، والنادر))[5]، وهم قد ((اشترطوا في الشواهد المستمد منها القياس أن تكون جارية على ألسنة العرب الفصحاء، وأن تكون كثيرة بحيث تمثل اللهجة الفصحى، وبحيث يمكن أن تُستنتَج منها القاعدة المطردة، وبذلك أحكموا قواعد النحو، وضبطوها ضبطاً دقيقاً، بحيث أصبحت علماً واضح المعالم بين الحدود، والفصول. وقد جعلهم ذلك يرفضون ما شذ على قواعدهم، ومقاييسهم))[6]؛ لهذا السبب كانوا ((يتحرون عن الشواهد، ويقفون، ولا يقبلون إلا ما كان صحيحاً منها شائعاً على ألسنة الكثرة الكاثرة من الفصحاء))[7]. وهذا ما أشار إليه أبو العباس المبرد في مناظرته ثعلب، إذ قال: ((لا يُترك كتابُ الله، وإجماع العرب لقول أعرابية رعناء))[8]، حينما استشهد أبو العباس ثعلب بقولها على أنَّ حذف الهمزة من (بُراءٌ) لغة في كلام العرب.

(1) طبقات النحويين واللغويين: 32، وينظر: إنباه الرواة للقفطي: 108/2.
(2) القاعدة النحوية تحليل ونقد د. محمود حسن الجاسم: 89.
(3) ينظر: طبقات النحويين واللغويين: 22، و إنباه الرواة: 375/2.
(4) طبقات النحويين، اللغويين: 39، والمزهر: 184/1.
(5) شواهد النحو النثرية صالح الغامدي: 50.
(6) المدارس النحوية د. شوقي ضيف: 161.
(7) الشواهد والاستشهاد في النحو: 87.
(8) مجالس العلماء للزجاجي: 95.

ولا يقصد النحويون من الاطّراد، أو الكثرة المعنى العددي كما يتصور بعض الباحثين[1]، إذ إنَّهم لم يضعوا عدداً محدداً للكثرة التي تُستنبط منها القاعدة النحوية[2]. وهذا يعني أن ما يستنبطه المستقري النحوي لا يمكن أن يتعلق بعدد معين يمكن أن يحدده النحويون. وقد ذكرنا في المبحث السابق أنَّ الحكم النحوي يُستنبط من استقراء كلام العرب من خلال استنباط قيمته التصديقية. أي أنَّ مدخل النحاة إلى تأسيس الجانب الموضوعي للحكم النحوي كان من خلال تحقيق الجانب الذاتي له المتمثل بتحقيق حالة الاطمئنان النفسي. وهذا التفسير يتناسب مع مسألة عدم وضع النحويين عدداً محدداً للكثرة؛ لأنَّ التصديق، أو حالة الاطمئنان النفسي عند الإنسان ظاهرة لا يمكن أن تخضع لضابطٍ عددي، إذ إنَّ الناس يختلفون في تحقق الاطمئنان لأسباب عديدة. ويمكن على هذا الأساس تفسير ما يريده النحويون من الكثرة بأنَّهم يقصدون بها كثرة الظواهر التركيبية التي تحقق حالة الاطمئنان النفسي عند المستقري النحوي بصحة الحكم المستنبط. وهذا هو تفسير المذهب الذاتي لعملية اطراد الظواهر المستقراة، وكثرتها. إذ يرى أنَّ الاطراد، أو الكثرة تولّد قيمةً تصديقيةً كبرى ناتجةً من جمع القيم التصديقية لكل ظاهرة من الظواهر المستقراة، أو كل فرد من الأفراد المكونة لتك الكثرة، أي أنَّ عملية استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي، أو القضية الاستقرائية النحوية تتم على أساس قاعدة جمع القيم التصديقية التي ذكرناها في الفصل الأول[3]. وهكذا يكون معنى الاطّراد، أو الكثرة في ضوء الطريقة الذاتية لتوليد المعارف هو تجمع أكبر قدر ممكن من الظواهر التي تستلزم التصديق بأحد الاحتمالات المفسرة للحكم النحوي. أي أنَّ الأساس الذي يقوم عليه المبدأ الأول لعملية إنتاج المعرفة النحوية يعني تجمع أكبر قدر ممكن من الشواهد النحوية التي تشهد بصدق الحكم، ومن ثم فإنَّ درجة التصديق بذلك الحكم تتولد من جمع درجات التصديق بالشواهد الكثيرة بعضها مع بعض.

ويمكن أن نمثل لذلك بكلام سيبويه عن حكم الصفة المشبهة، إذ يذكر لنا احتمالين

---

(1) ينظر: اللغة والنحو بين القديم والحديث: 42.

(2) ينظر على سبيل المثال: الكتاب: 156/1، 194، 309، والمقتضب: 91/1، 175/2، 169/3، والأصول: 92/1، 2/ 379، 3/ 170، وأسرار العربية: 109، 111، وشرح الكافية: 1/ 205، 212، 432.

(3) ينظر الفصل الأول: 42-43.

لتفسير ذلك الحكم، وتحديد مضمونه. الاحتمال الأول: إضافتُها، والثاني: تنوينُها. ويرى سيبويه أنَّ ((الإضافة فيه أحسنُ، وأكثر))[1]، كما أنَّ ((التنوين عربيٌّ جيدٌ))[2]. وهذا يعني أنَّ كلا الاحتمالين له ما يؤيده من الظواهر التركيبية في كلام العرب إلا أنَّهما يختلفان في قيمتيها التصديقيتين المستنبطة من تلك الظواهر؛ لأنَّ الظواهر المستقراة التي تستلزم صدق الاحتمال الأول أكثر من الظواهر التي تقتضي صحة الاحتمال الثاني؛ لذلك كانت فرضية الإضافة أحسن، وأرجح عند سيبويه كما يبدو من كلامه[3]. كما يمكن التمثيل لذلك بكلامه عن دخول الألف واللام على معمول الصفة المشبهة، إذ يحدد احتمالين أيضاً، الأول: دخول الألف، واللام عليه، والثاني: خلوه من الألف، واللام، ويرى ((أنّ كينونة الألف واللام في الاسم الآخر أكثرُ، وأحسنُ))[4]، وأنَّ خلو الاسم من الألف واللام نسق عربي[5] إلا أنَّ الاحتمال الأول مقدم عنده على الثاني؛ لأنَّ الظواهر التي تقتضي صحته أكثر من الظواهر التي تستلزم صحة الثاني.

٢- التناظر:

تبين لنا مدى أهمية (الكثرة) بوصفها أساساً ضرورياً من الأسس المعرفية التي يعتمد عليها الاستدلال الاستقرائي عند النحاة، إذ تتحدد على أساسها القيمة التصديقية للمعرفة النحوية، فإمَّا أن تكون ذات درجة تصديقية عالية (المطرد)، وأمَّا أن تكون ذات درجة تصديقية ضعيفة (الشاذّ)، وإمَّا أن تكون بدرجة وسطى بين تينك الدرجتين.

وعَدُّ الكثرة مصدرَ استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي من دون أن ترتكز على أساس علمي، أو تخضع لمعيار منطقي، يُبقي مفهومها مفهوماً غامضاً، وغير محدد، ومن ثم لا نستطيع أن نكتشف البنية المعرفية الحقيقية لعملية توليد القواعد، والأحكام النحوية؛ لأنَّنا نجد عند النحاة نوعاً من الكثرة التي لا تعتمد مصدر استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي، ولا يقاس عليها بحسب تعبيرهم، كما نلحظ ذلك

(1) ينظر: الكتاب: 194/1.
(2) ينظر: الموضع نفسه.
(3) ينظر: الموضع نفسه.
(4) المصدر نفسه: 196/1.
(5) ينظر: الموضع نفسه.

-مثلاً- في قول سيبويه ((وسألتُه [أي الخليل] عن قولهم: لم أُبَل فقال: هي من باَليتُ، ولكنَّهم لما أسكنوا اللام حذفوا الألف؛ لأنَّه لا يلتقي ساكنان. وإنَّما فعلوا ذلك في الجزم؛ لأنَّه موضع حذفٍ، فلما حذفوا الياء التي هي من نفس الحرف بعدَ اللام صارت عندهم كنون يَكُن حين أُسكنت اللام هنا بمنزلة حذف النون من يَكُن. وإنما فعلوا هذا بهذين حيث كثُرا في كلامهم، إذ كان من كلامهم حذف النون والحركات. وذلك نحو: مُذ، ولَدُ، وقد عَلْمَ. وإنما الأصل لَدُنْ ومُنْذُ وقد عَلِمَ. وهذا من الشواذ، وليس مما يُقاس عليه ويَطرّد))[1]، ولا يخفى أنَّ نص سيبويه يصف (أبل، وأكن) بالكثرة، ثم بالشذوذ الذي لا يقاس عليه. وهكذا يكون لدينا كثرتان، الأولى: تنتج القواعد، والأحكام، والثانية: غير مُنتجِة، أو لا يمكن أن تُستنبط منها قيمة تصديقية عالية يمكن القياس عليها.

ويبدو أنَّ المبدأ العلمي الذي يفصل به النحويون بين هذين النوعين من الكثرة، فيجعلون إحداهما أساساً من أسس التوالد المعرفي في الاستقراء النحوي، ويستبعدون الثاني من عملية القياس النحوي يتجسّد في مفهوم التناظر، فالكثرة التي تتولد منها القيمة التصديقية للحكم النحوي هي كثرة النظائر، وهي التي تشكل المبدأ الثاني لعملية التوالد المعرفي في الاستقراء النحوي. ولكي يتضح هذا المبدأ يجب علينا بيان مفهوم التناظر، وأثره في تحديد نوعي الكثرة عند النحويين. وتفسيره بحسب رؤية المذهب الذاتي التي يفسر بها مبادئ الدليل الاستقرائي المعرفية.

مفهوم التناظر:

النظير لغةً: المقابل[2]، والمماثل[3]، والمساوي[4]، وسُمِيَ نظيراً ((لأنّه إذا نُظِرَ إليهما كأنّهما سواءٌ في المَنْظر))[5]، و((فلان نَظِيرُك أَي مِثْلُك لأَنَّه إِذا نَظَر إِليهما النَّاظِرُ رآهما

(1) الكتاب 405/4.

(2) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري: 761(نظر).

(3) ينظر: العين للخليل: 156/8، (نظر)، وأساس البلاغة: 761، (نظر)، واللسان: 219(نظر)، والمصباح المنير للفيومي: 131/2، (نظر).

(4) ينظر: المصباح المنير: 131/2، (نظر).

(5) العين: 156/8، (نظر).

سواءً))[1]. ويستعمل اللغويون في أثناء عملية تحديد الدلالة اللغوية لكلمة (النظير) ألفاظاً[2] تتقارب في معناها مع كلمة (النظير)، أهمها كلمتا الشبيه، والمِثل حتى يبدو من ذلك الاستعمال أنَّها كلمات مترادفة، لا تفترق في دلالاتها اللغوية. لكن يوجد من العلماء من فرّق بين معانيها كأبي هلال العسكري[3]، والسيوطي[4]، وأبي البقاء الكفوي[5]. وكان السيوطي أكثرهم عنايةً بالفرق الدلالي بين هذه الكلمات، إذ يرى أنَّ ((المماثلة تستلزم المشابهة وزيادة، والمشابهة لا تستلزم المماثلة. فلا يلزم أن يكون شبه الشيء مماثلاً له. والنظير قد لا يكون مشابهاً. وحاصل هذا الفرق أنَّ المماثلة تقتضي المساواة من كل وجه. والمشابهة تقتضي الاشتراك في أكثر الوجوه، لا كلها. والمناظرة تكفي في بعض الوجوه، ولو وجهاً واحداً. يقال: هذا نظير هذا في كذا، وإن خالفه في سائر جهاته.. . وأما اللغويون فإنهم جعلوا المثيل والشبيه والنظير بمعنى واحد))[6]. وما يُفهم من كلام السيوطي هو أنَّ ((المثيل يعني المساوي، والشبيه المشارك في أكثر الوجوه، لا كلها، والنظير أدنى من الشبيه، فهو الموازي، أو المقابل، لا المطابق))[7].

ويمكن أن نحدد الفرق بين المصطلحات الثلاثة بأنَّ المماثلة تعني التساوي في ما تشترك فيه الأشياء المتماثلة، فأفراد الإنسان –مثلاً- متماثلون في أجسادهم. أمّا المشابهة، والتناظر، فإنَّهما يدلان على اشتراك الأشياء في وجه، أو عدة وجوه مع وجود وجوه اختلاف بينها، ولكن الفرق بين المشابهة، وبين التناظر يتجسّد في أنَّ وجه الاشتراك بين الأشياء المتشابهة لا يوجد فيها بدرجة واحدة. فدرجة وجود وجه الشبه في المشبه تختلف عن درجة وجوده في المشبه به. أمّا الأشياء المتناظرة، فانَّ

---

(1) اللسان: 219، (نظر).

(2) من تلك الألفاظ فضلا عما ذكرناها في بداية التفسير اللغوي الند،، والشبيه، ينظر: لسان العرب: 219، مادة (نظر)إلا أنَّنا خصصنا الشبه، والمِثل لسببين، الأول: إنَّ من يذهب إلى وجود فروق دلالية يجعلها بين الشبه، والمثل، والنظير، والثاني: إنَّ لفظتي الشبه والمثل يتعلقان بتحديد مفهوم الاستدلال المعرفي عند النحويين كما يستبين مما يأتي.

(3) ينظر: الفروق اللغوية: 175.

(4) ينظر: الحاوي للفتاوي للسيوطي: 273/2.

(5) ينظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي: 906.

(6) الحاوي للفتاوي: 273/2.

(7) النظير وأصول النحو في العربية د. أحمد حسن العزام: 4.

وجه اشتراكها يوجد فيها بدرجة واحدة، ويمكن أن نقرّب هذا المعنى بـ(تناظر كان، وأصبح)، إذ إنَّها يشتركان في امتلاكهما حقيقة واحدة توجد فيهما بدرجة واحدة، وتلك الحقيقة تتمثّل في (الفعلية الناقصة)، إذ كلاهما يعرّف بأنَّه فعل ناقص. ولكنَّنا نجد أنَّ (ما، وليس) متشابهتان، وليستا متناظرتين؛ لأنَّ (ما) حرف، و(ليس) فعل. أي أنَّهما يختلفان في جنسهما الكلامي، ومن ثم فإنَّ وجه الاشتراك[1] بينهما لا يوجد فيهما بدرجة واحدة؛ لذلك قيل عنهما: متشابهتان، وليستا متناظرتين. ومن ثم فالفرق بين المشابهة، والتناظر يتمثّل في وجود وجه الاشتراك بين الأشياء المشتركة، فإن كان يوجد فيها بدرجة واحدة، فهو تناظر، وان كان بدرجات متعددة، فهو تشابه.

أمَّا التناظر اصطلاحاً، فإنَّ النحويين لم يضعوا له مفهوماً اصطلاحياً[2]. ويبدو أنَّهم اكتفوا بدلالته اللغوية كما توحي بذلك استعمالاتهم التي سنأتي على ذكر بعضها في ما يأتي إن شاء الله تعالى. ومما يدلل على هذا المعنى أيضاً تعريف النظير عند أبي هلال العسكري، والرماني، فقد عرّفه الأول بأنّه: ((ما قابل نظيره في جنس أفعاله وهو متمكن منها كالنحوي نظير النحوي وإن لم يكن له مثل كلامه في النحو أو كتبه فيه))[3]، وعُرِّفَه الرماني بأنَّه ((الشبيه بما له مثل معناه، وإن كان من غير جنسه كالفعل المتعدي نظير الفعل الذي لا يتعدى في لزوم الفاعل وفي الاشتقاق من المصدر وغير ذلك من الوجوه نحو استتار الضمير وعمله في الظرف والمصدر والحال))[4]. فالمتناظران بحسب تعريف أبي هلال العسكري يجب أن يمتلكا حقيقةً واحدةً لا يتفاوتان فيها، فالنحوي نظير النحوي إذا كانت أفعالهما متماثلة من جهة انتسابهما إلى النحو. وكذلك تعريف الرماني، فهو يجعل المتناظرين متشابهين- أي بينهما مشترك-، ولكنهما متماثلان في وجود وجه الاشتراك، إذ يوجد فيهما بدرجة واحدة، وهو ما يتجلى من تمثيله لذلك بالفعل المتعدي، والفعل اللازم في لزوم الفاعل وفي الاشتقاق من المصدر وغير ذلك من الوجوه نحو استتار الضمير وعمله في الظرف والمصدر والحال، وهذه المشتركات توجد فيهما وجوداً حقيقياً بدرجة واحدة، إذ لا يختلف

(1) يتمثل وجه الشبه بينهما في دخولها على الجمل الاسمية، ونفي الحال، ينظر: أسرار العربية: 143.

(2) ينظر: النظير وأصول النحو في العربية: 4

(3) الفروق الغوية: 175.

(4) رسالتان في اللغة للرماني: 72.

الفعل المتعدي عن الفعل اللازم في افتقاره إلى الفاعل مثلاً؛ لذلك هما متناظران في حين أنَّ الفعل المضارع، واسم الفاعل متشابهان، لا متناظران على الرغم من أنَّهما يشتركان في الافتقار إلى الفاعل؛ ولكن هذا الافتقار يختلف بينهما؛ لأنَّ أحدهما أسم، والآخر فعل. واختلاف جنسهما الكلامي جعلهما متشابهين، لا متناظرين. ونخلص إلى أنَّ مفهوم التناظر هو اشتراك شيئين في وجه، أو عدة وجوه توجد فيهما بدرجة واحدة،، وهذا هو فرقه عن مفهوم المشابهة التي تعني اشتراك شيئين في وجه، أو عدة وجوه تختلف في وجودها في تلك الأشياء.

ومما تقدم يتبين لنا أنَّ كثرة النظائر تعني كثرة الأشياء التي يشترك بعضُها مع بعض في حقيقةٍ واحدةٍ، ويتحد بعضُها مع بعض في مفهومٍ واحدٍ. وهذه الكثرة تختلف عن كثرة الشيء الواحد نفسه. وهو النوع الثاني الذي أشرنا إليه قبل قليل. فكثرة النظائر غير كثرة الشيء نفسه التي تعني أنَّ اللفظ يتكرر استعماله في كلام العرب، أو أنَّ العرب تُكثر من استعماله. ومن هنا يكون لدى النحويين نوعان من الكثرة. وليس نوعاً واحداً فقط.

النوع الأول: كثرة النظائر:

وقد اعتمد النحاة النوع الأول من الكثرة (كثرة النظائر) في عملية استنباط الأحكام النحوية من استقراء كلام العرب وهو ما يتبين بشكلٍ جلي من إشارات النحاة في كتبهم إلى هذا النوع، كما في قول سيبويه: ((ولأنَّك لا ينبغي لك أن تَكسر البابَ وهو مطّرِد وأنت تجد له نظائر. وقد يُوجَّه الشيءُ على الشيء البعيد إذا لم يوجَد غيرُه. وربما وقع ذلك في كلامهم))[1]، فسيبويه يربط في نصِّه هذا بين مفهوم الباب، والاطراد، ووجود النظائر ربطاً قواعدياً معيارياً لا يسمح بخرقه، أو تجاوزه، مسوّغاً ذلك بفكرة النظائر التي جعلها أساساً معرفياً لتحقيق اطراد الباب. ويكاد المعنى نفسه يتكرر[2] في موضع آخر من الكتاب، إذ يقول صاحبه في حديثه عن جمع الاسم إذا كان على وزن ((فَعْل)) وقد يكسّر على فُعُولة وفِعالة، فيُلحقون هاء التأنيث البناءَ وهو القياس أن يكسّر عليه. وزعم الخليل أنَّهم إنما أرادوا أن يحقّقوا التأنيث. وذلك نحو الفِحالة

(1) الكتاب: 376/2.

(2) من المواضع الأخرى التي ذكر فيها سيبويه لفظ النظائر بشكل صريح هي، 3/ 256، 299، 536، 598.

والبُعُولة والعُمُومة. والقياس في فَعْلٍ ما ذكرنا، وأمّا ما سوى ذلك فلا يُعلم إلا بالسمع ثم تطلب النظائر كما أنَّك تطلب نظائر الأفعال هاهنا فتجعل نظير الأزناد قول الشاعر، وهو الأعشى:

إذا روَّح الرّاعي الَّلقاح معزِّباً .. وأمسَتْ على آنافِها عَبَراتُها[1])) [2] أي أنَّ الأزناد نظير (آناف)، فالأولى جمع زند، والثانية جمع أنف. وهما نظيران في جمعهما على (أفعال). ولا شك أنَّ النص يرسم معالم العمل النحوي بشكل عام، فيبدأ بسماع الشيء، ثم تأتي مرحلة البحث عن النظائر، وطلبها. وهذا يشعر أنَّ النظائر بالنسبة للمسموع تعدُّ مطلباً علمياً، ومنطقياً؛ لأنَّها مصدر صحته، وقوته في القياس، فهي السبب في اتخاذه أصلاً، وبتعبيرٍ آخر إنّ النحاة ((لما استقرأوا كلام العرب وجدوه قسمين: قسماً اشتهر استعماله، وكثُرت نظائره، فجعلوه قياساً مطرداً، وقسماً لم يظهر لهم فيه وجه القياس لقلته، وكثرة ما يخالفه، فوصفوه بالشذوذ، واوقفوا على السماع، لا، لأنَّه غير فصيح بل لأنَّهم علموا أنَّ العرب لم تقصد بذلك القليل أن يقاس عليه))[3]، إذن فالمنهج النحوي في تكوين الباب، وإقرار الأصل يعتمد على النظائر، والنحوي حينما يؤسس أصلاً نحوياً، فإنَّه يستدل بالنظائر على صحة ما يستنبط من أحكام، أو أصول، ومن أمثلة ذلك ما نجده عند المبرد في مقتضبه، إذ يقول: ((فأما الذاهب من الأب، والأخ فقد بان لك أنَّهما واوان. وقلنا: كذلك في ابن. فإن قال قائل: فما الدليل عليه، وليس براجعٍ في تثنية، ولا جمع ما دلّ على أحدهما دون الآخر ؟. قلنا: نستدل بالنظائر. أما ابن فإنَّك تقول في مؤنثه: ابنة، وتقول: بنت من حيث قلت: أُخت، ومن حيث قلت: هَنت. ولم نر هذه التاء تلحق مؤنثا إلا ومذكرُه محذوفُ الواو. يدلك على ذلك أخوان، ومن ردّ في (هنٍ) قال: هَنَوات))[4]، وفي موضع آخر يقول: ((واعلم أنَّ من الممدود ما لا يُقال له: مُدَّ لكذا؛ كما لا تقول: وقع حمار لكذا إلا أنَّك تستدل

---

(1) ديوان الأعشى: 87.

(2) الكتاب: 568/3.

(3) دراسات في العربية د. محمد الخضر حسين: 33.

(4) المقتضب: 229/1، وينظر: الأصول: 322/3.

بالنظائر))[1]، وفي موضع ثالث يقول: ((فإنما تستدل على المقصور بنظائره))[2].

ولاشك أنَّ النحاة في حديثهم عن الحكم، أو أحكام الباب الواحد، أو الأصل الواحد كانوا يوضحون ما المقصود بالنظائر من خلال الأمثلة التي يستعملونها كقول سيبويه عند حديثه عن (لات)، إذ يقول: ((ونظيرُ لاتَ في أنَّه لا يكون إلا مضمَراً فيه: ليس ولا يكون في الاستثناء، إذا قلت أتوني ليس زيداً، ولا يكون بِشراً))[3] فهو يتحدث عن اتحاد (لات)، و(ليس)، و(لا يكون) في مفهوم واحدٍ، وحقيقةٍ واحدةٍ هي أنَّ الاسم الذي تدخل عليه هذه الألفاظ لا يكون إلا ضميراً، وهذا ما بيّنه أبوعلي الفارسي في تعليقته على الكتاب، إذ يقول: ((قال أبو علي: هو نظيره في أنَّ الاسم المُحَدَّث عنه مضمر لا يجوز إظهاره في (ليس)، و(لا يكون) إذا استثنيت بهما؛ لأنَّ اسميهما لا يستعمل إظهارهما، كما لا يستعمل إظهار اسم (لات)، فإنَّما اتفقا في أنَّ المضمر لا يستعمل إظهاره، لا في موضع الإضمار؛ لأنَّ الإضمار في (ليس)، و(لا يكون) في الفعلين أنفسهما، ولا في (لاتَ) في النية، والجملة دون نفس الحرف))[4]. وكما نجد ذلك في حديث الفارقي عن حذف حرف الجر من الجملة التي يتعدى فعلها به كما في قولهم: (دخلتُ البيتَ)، إذ يقول: ((قولهم: (دخلتُ البيتَ) أصلُهُ (دخلتُ في البيتِ)، أو (إلى البيتِ)، ولَزِمَه الحذف للعلة التي بيّنا[5]، واطّرَدَ في الكلام، والشعر. ولا يخرجه ذلك مع اطّراده على مخالفة نظائره من أن يكون أصله: (دخلتُ إلى البيتِ)، أو (في البيت)[6]، فحذف حرف الجر من (دخلتُ البيتَ) لا يخرجه عن أصله، ومناظرة بقية نظائره في أنَّه فعل يتعدى بحرف الجر، أي أنَّ وجه التناظر يكمن في الافتقار إلى حرف الجر.

ومن تطبيقات هذا المبدأ ما نلحظه عند ابن مالك في استدلاله على رأي الخليل، وسيبويه في أنَّ (مع) كلمة ((ثنائية اللفظ حالة الإفراد، وحالة الإضافة))[7]، إذ يرى أنَّ

---

(1) المقتضب: 87/3.

(2) المصدر نفسه: 82/3.

(3) الكتاب: 57/1 .

(4) التعليقة: 93/1-94.

(5) العلة هي التخفيف لكثرة الاستعمال ينظر: تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب لأبي القاسم الفارقي: 312.

(6) تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب: 314.

(7) ارتشاف الضرب لأبي حيان: 1458/3.

((القول بلزوم النقص هو الصحيح؛ لأنَّه مستلزم لموافقة النظائر. فإنَّ حاصله حكم بنقصان اسم في الإفراد كما هو في الإضافة ونظائر ذلك موجودة كيد، ودم، وغد. والقول بكون (معا) مقصوراً في الإفراد ثنائياً في الإضافة[1] مستلزم لما لا نظير له، فلا يصار إليه))[2]. فالنظائر تؤيد ما ذهب إليه الخليل، وسيبويه كما يصرح بذلك ابن مالك. كما نلحظ أنَّ ابن مالك يعتمد مبدأ النظائر في رده رأي الجرمي، وما اختاره ابن عصفور[3] في أنَّ رفع المثنى، وجمع المذكر السالم من دون علامة، وأنَّ الألف، والواو ليست علامة ذلك، فذهب ابن مالك إلى أنَّ هذا القول يستلزم مخالفة النظائر، ومن ثم يقتضي بطلانه، إذ يقول: ((إنَّ القول بذلك يستلزم مخالفة النظائر، إذ ليس في المعربات غير المثنى، والمجموع على حده ما ترك العلامة له علامة، وما أفضى إلى مخالفة النظائر دون ضرورة، فمتروك))[4].

ومن الأمثلة الأخرى التي تبيّن هذا المعنى قول ابن أبي الربيع في كتابه (البسيط في شرح الجمل): ((قال أكثر النحويين في قول العرب: (لا أبا لزيد): إنَ زيداً مخفوض باللام، وليس مخفوضاً بالأب؛ لأنَّه يصير الحرف معلَّقاً، وإذا جعلتَ الخفض للحرف، وجعلتَ الأب غيرَ خافض في اللفظ، جعلتَ الاسم معلّقاً، وهذا له نظير على حسب ما ذكرته، فاضبط هذا كله، فإنَّ هذه الصنعة مبنية على مراعاة النظائر، وعلى مراعاة أكثرها على حَسَب ما تبين، فإذا صحَّ أنَّ قولك: مررت بزيد، وجئتُ من الدار، ومشيت إلى عمرو، الأسماء فيها، وفي نظائرها في موضع نصب، وأن الأفعال قد عُلِّقت لأجل عمل حروف الجر، تبين أنَّ هذه الحروف إذا أُسقِطَت من اللفظ وجب ظهور عمل الفعل))[5]. كما نجد أنَّ ابن أبي الربيع السبتي يشير إلى هذا المبدأ في موضع آخر من كتابه نفسه حينما يتحدث عن معنى (الكاف) في قولهم: (زيدٌ كعمرو)، أهي حرف جر يحتاج متعلقاً أم هي بمنزلة مثل، أي بمنزلة الاسم الظاهر. وهو يذهب إلى الأمر الأول معللاً بقوله: ((وهذا أولى من أن يُدّعى أنَّ الاسم الظاهر وُضِع على حرف واحدٍ،

---

(1) وهذا رأي يونس والاخفش وابن مالك نفسه في شرح التسهيل، ينظر: شرح التسهيل لابن مالك: 240/2، و: ارتشاف الضرب: 1458/3، وهمع الهوامع: 229/2.

(2) شرح التسهيل: 240/2.

(3) ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور: 124/1.

(4) شرح التسهيل: 74/1.

(5) البسيط في شرح جمل الزجاجي لابن أبي الربيع السبتي: 839/2.

وهذا لا نظير له،، أمَّا وضع الشيء في موضع مخصوص[1]، وقصره عليه فقد جاء له نظائر. ألا ترى أنَّ (منذ) لابتداء الغاية، أو للغاية كلها في الزمان، أم تُجعل للغاية مطلقا، وكذلك (حاشا) لا تكون حرفَ جرٍّ إلا في الاستثناء، وإذا تتبعت هذا وجدتَ له نظائر. فالقول بما له نظائر أولى من القول بما لا نظير له))[2]. ونجده في موضع ثالث يعلل قلة الشيء، وندرته بهذا المبدأ نفسه أيضاً، إذ يقول: ((أن يكون الشيء قليلاً في نفسه لعدم نظائره))[3].

وقد لا يصرّح النحوي بلفظ النظائر لكن يفهم من سياق كلامه، واستدلاله اعتمادُه على هذه الفكرة مثل ما نجد ذلك عند ابن الشجري في حديثه عن ضمة المنادى المفرد، إذ يقول: ((ولما اطّردت الضمة في قولنا: يازيدُ، يا عمروُ، يا محمدُ، يا بكرُ، ﴿ يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ﴾[4] ﴿يَا نُوحُ اهْبِطْ﴾[5] ﴿يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾[6]، وكذلك اطّرد في النكرات المقصود قصدُها، نحو: يا رجلُ، يا غلامُ، يا امراةُ﴿ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ﴾[7] ﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾[8] إلى ما لا يحصى كثرة، تنزَّل الاطراد فيها منزلة العامل المعنوي الرافع للمبتدأ من حيث اطّردت الرفعةُ في كل اسم ابتُدىء به مجرّدا من عامل لفظي، وجي له بخبر كقولك: زيدٌ منطلقٌ، عمرو ذاهبٌ، جعفرٌ جالسٌ، محمدٌ صادقٌ إلى ما يدركه الإحصاء، فلما استمرت ضمةُ المنادى في معظم الأسماء كما استمرت في الأسماء المعربة الضمة الحادثة عن الابتداء شبهتها العرب بضمة المبتدأ))[9].

وهذا يدل على أنَّ مبدأ التناظر هو المبدأ الأساس الذي يعتمد المستقري النحوي

---

(1) ما يقصده ابن أبي الربيع من اختصاص الكاف هو أنَّها لا توصل إلا التشبيه ينظر: البسيط في شرح جمل الزجاجي: 851/2.

(2) ما يقصده ابن أبي الربيع من اختصاص الكاف هو أنَّها لا توصل إلا التشبيه ينظر: البسيط في شرح جمل الزجاجي: 851/2.

(3) المصدر نفسه: 860/2.

(4) سورة هود: 81.

(5) سورة هود: 48.

(6) سور هود: 91.

(7) سورة سبأ: 10.

(8) سورة هو: 44.

(9) أمالي ابن الشجري: 367/2.

على تحققه بين الألفاظ، والتراكيب في عملية استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي من كلام العرب عند استقرائه، وأنَّه المبدأ الرئيس الذي أسس النحويون في ضوئه الأبواب النحوية[1]. وأنَّ التناظر النحوي يقوم على أساس المشابهة التي تعني الاشتراك في حقيقة واضحة، ومحددة مما يؤدي إلى ((استواء الحكم النحوي بين النظائر المتشابهة من غير تقدير، أو تأويل))[2]؛ لذلك اكتسب مبدأ النظائر أهمية كبرى عندهم حتى وصل الأمر إلى صياغته في شكل قاعدة تعدُّ من القواعد المسؤولة عن الإنتاج المعرفي في النظرية النحوية العربية، فقالوا: ((الحمل على ما له نظير أولى من الحمل على ما لا ليس له نظير))[3].

وما يدلل على أنَّ مبدأ التناظر يمثل مبدأ معرفياً أساسياً لتوليد القواعد، والإحكام أنَّ توسيع القاعدة النحوية ممكن إذا تحقق هذا المبدأ عند المستقري النحوي على أساس أنَّ النظير ((يوسّع القاعدة، ويُخرجها من حدودها الضيقة))[4]. كما نلحظ ذلك في حديث سيبويه عن جواز تقديم المفعول على الفاعل، إذ يقول: ((وذلك قولك: ضَرَبَ عبدُ الله زيداً. فعبدُ الله ارتفع ههنا كما ارتفع في ذَهَب، وشغَلْتَ ضربَ به كما شغلتَ به ذهب. وانتصب زيدٌ لأنَّه مفعول تعدى إليه فعلُ الفاعل. فإن قدمتَ المفعول وأخَّرت الفاعل جرى اللفظُ كما جرى في الأول، وذلك قولك: ضَرَبَ زيداً عبدُ الله؛ لأنَّك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه وإن كان مؤخراً في اللفظ. فمن ثم كان حد اللفظ أن يكون فيه مقدماً، وهو عربيٌّ جِّيد كثير، كأنهم إنَّما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أغنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم))[5]، والمسوّغ الذي دعا سيبويه إلى إجازة تقديم المفعول على الفاعل أنَّه عربي كثير، ولا ريب في أنَّه يريد بكثير كثرة النظائر.

ولا تنحصر وظيفة مفهوم النظائر في تكوين الأصل، والباب، واستنباط الأحكام النحوية، بل جعله النحويون أداةً لنقد الآراء، والأحكام النحوية التي لم تعتمد هذا

(1) ينظر: الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه د، خديجة الحديثي: 254.

(2) نظرية التعليل النحوي في النحو العربي بين القدماء والمحدثين د، حسن خميس الملخ: 129.

(3) الإنصاف في مسائل الخلاف: 10/1 م1، وينظر: الأشباه، والنظائر للسيوطي: 196/1-197.

(4) النظير وأصول النحو في العربية: 26.

(5) الكتاب: 34/1.

المبدأ في عملية الاجتهاد النحوي، كما في حديث المبرد عن رأي بعض النحويين الذين ذهبوا إلى جواز تعريف العدد، إذ عاب على أصحاب هذا الرأي أنَّهم اعتمدوا على الرواية، ولم يأخذوا بمبدأ النظائر في اجتهادهم، إذ يقول: ((اعلم أن قوماً[1] يقولون: أخذت الثلاثةَ الدراهمِ يا فتى، وأخذت الخمسةَ عشَرَ الدرهمَ. وبعضهم يقول: أخذت الخمسةَ العشَرَ الدرهمَ، وأخذت العشرين الدرهمَ التي تعرف. وهذا كله خطأ فاحش. وعلة من يقول هذا الاعتلال بالرواية، لا أنَّه يصيب له في قياس العربية نظيراً))[2]. فقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على الرواية فقط، ولم يعضدوه بمبدأ النظائر.

وكما نلحظ ذلك في نقد ابن الحاجب رأي سيبويه في تفسيره حكم ضميري الجر (الياء، والكاف) بعد (لولا) التي يكون ما بعدها مرفوعاً، و(عسى). إذ ذهب سيبويه إلى أنَّ موضع ضمير في (لولاك، ولولاي، وعساني، وعساك) الجر[3]. وقد شبههما بـ(لَدُن في حالها مع غدوة، وعملها فيها النصب دون أن تعمل النصب مع غير غدوة، وبمنزلة عمل لاتَ في الأحيان النصبَ، والرفعَ دون أن تعمل ذلك في غير الأحيان))[4]. فابن الحاجب يرى أنَّ ما ذهب إليه سيبويه ((بعيدٌ من حيث أنَّ لَدُن مستبعدٌ عن قياس كلامهم، واقع موقع الغلط لما ثبت فيها من النون التي هي شبيهة بالتنوين حتى تُوهمَّ أنَّه منون ممتنع إضافتُه. ولا شك في أنَّه بعيد جداً، أو غير مستقيم))[5]. ويقدم عليه رأي الأخفش الذي يرى أنَّ موضع الضمير في (لولاك، ولولاي) ((مرفوع الموضع استعير ضمير الجر لضمير الرفع))[6]، أي أنَّ الأخفش يستدل بنيابة الضمائر بعضها عن بعض[7]. فيرى ابن الحاجب أنَّ ما ذهب إليه الأخفش أظهر؛ لأنَّ رأيه ((مبني على قاعدة كثر مثلها))[8]، أي أنَّ نيابة الضمائر لها من النظائر ما يجعل استدلال الأخفش أقوى من تشبيه سيبويه ذلك بـ(لَدُن غدوةً). ومن أمثلة هذا النقد ما نجده في مناقشة الأنباري لكثير من آراء الكوفيين التي يرى أنَّها آراء، وأحكام بنيت على القلة، والشذوذ، ومن

(1) نَسَبَ الأنباري هذا القول إلى الكوفيين لكنَّه لم يسمهم، ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 312/1.

(2) المقتضب: 2/ 175.

(3) ينظر: الكتاب: 373/2، وشرح كتاب سيبويه: 83/9، وارتشاف الضرب: 1757/4.

(4) شرح كتاب سيبويه: 84/9.

(5) الأمالي النحوية لابن الحاجب: 22/3.

(6) ارتشاف الضرب: 1757/4. وينظر: خزانة الأدب للبغدادي: 350/5.

(7) ينظر: مغني اللبيب: 303/1.

(8) الأمالي النحوية: 22/3.

ذلك ردّه رأيهم في جواز دخول اللام على خبر (لكنَّ) حينما استشهدوا على صحة هذا الجواز بقول الشاعر: (ولكنَّني من حُبِّها لكميدُ)، إذ يقول: ((وأما الجواب عن كلمات الكوفيين أما قوله (ولكنَّني من حُبِّها لكميدُ.. .) فهو شاذ لا يؤخذ به لقلته، وشذوذه؛ ولهذا لا يكاد يعرف له نظير في كلام العرب، وأشعارهم ولو كان قياساً مطرداً لكان ينبغي أن يكثر في كلامهم وأشعارهم كما جاء في خبر إنَّ وفي عدم ذلك دليل على أنه شاذ لا يقاس عليه))[1]. وقد أوضح الأنباري في نقده منهج سلفه من النحاة، وهو ما أشرنا إليه سابقاً، أنَّ الأصل يجب أن يكثر في كلام العرب كثرة نظائر، فدخول اللام على خبر (لكن) ورد في هذا البيت فقط من دون أن يكون له نظير في كلام العرب.

وكذلك في ردِّه رأي الكوفيين حينما ذهبوا إلى أنَّ تمييز (كم الخبرية) إذا فُصِل بينه، وبينها بالظرف، وحرف الجر يكون مجروراً نحو ((كم عندك رجلٍ، وكم في الدار غلامٍ))[2]، إذ يقول: ((لأنَّ الفصل بين الناصب والمنصوب له نظير في كلام العرب بخلاف الفصل بين الجار والمجرور، فإنَّه ليس له نظير في كلام العرب فكان ما صرنا إليه أولى مما صرتم إليه))[3].

وقد استعمل النحويون مصطلحاً آخر يدل على المعنى نفسه الذي دلت عليه كلمة (النظائر) حينما استعملها النحاة للدلالة على الاتحاد في المفهوم، هو مصطلح (الأخوات). وما يدلل على اتفاق كلمتي النظائر، والأخوات في دلالتهما الاصطلاحية أنَّ بعض النحويين يرادف بين مصطلحي النظائر، والأخوات كما نجد ذلك عند ابن الشجري في أماليه في حديثه عن (أيّ)، إذ يقول: ((و (أي) معربة في جميع أحوالها بخلاف نظائرها من الأسماء التي ضُمِّنت معاني الحروف، كمن، وما، وأين، متى، وكم، وكيف...))[4]، ثم يستعمل مصطلح الأخوات في موضع آخر، إذ يقول: ((ومما خالفت فيه (أيّ) أخواتها الموصولات حُسنُ حذف المبتدأ من صلتها حتى كثُر ذلك في الاستعمال، تقول: أكرم أيُّهم أفضل، ولا يحسن: أكرم من أفضل حتى تقول من هو أفضل..))[5].

(1) الإنصاف في مسائل الخلاف: 214/1م25.
(2) الإنصاف في مسائل الخلاف: 303/1 م41.
(3) المصدر نفسه: 396/1 م57.
(4) أمالي ابن الشجري: 41/3.
(5) المصدر نفسه: 42/3-43.

ومن النصوص الأخرى التي ترادف بين المصطلحين ما نجده في كتاب الإنصاف، في حديث الأنباري عن أدلة البصريين على عدم جواز استعمال (كيف) أداة شرط مثل بقية أدوات الاستفهام التي يمكن أن تستعمل أدوات شرط، إذ يقول: ((أحدها أنَّها نقصت عن سائر أخواتها؛ لأنَّ جوابها لا يكون إلا نكرة؛ لأنَّها سؤال عن الحال. والحال لا يكون إلا نكرة وسائر أخواتها تارة تجاب بالمعرفة وتارة تجاب بالنكرة فلما قصرت عن أحد الأمرين ضعُفت عن تصريفها في مواضع نظائرها من المجازاة))[1]، وكذلك في حديثه عن (أي) إذ يقول: ((لما خالفت [أي] سائر أخواتها وخرجت عن مشابهة نظائرها وجب بناؤها))[2].

وقد استعمل النحويون مجموعة من التراكيب اللغوية التي تحقق المعنى الذي يدل عليه مصطلح (كثرة النظائر) بوصفها مصدر استنباط الحكم النحوي من كلام العرب مما يُشعر أنَّ النحاة كانوا يبتغون بيان المسوّغ الذي دفعهم إلى استنباط الحكم النحوي، ومن تلك التراكيب: ((أشباه ذلك كثير))[3]، و((نحو هذا كثير))[4]، و((مثل هذا كثير))[5]، و((هذا النحو في الكلام كثير))[6]، و((وهو كثير في كلام العرب))[7]، و((في الكلام كثير))[8]، و((لان هذا لا يستنكر أن يكون مثله كثير))[9]، و((وله نظائر كثيرة))[10]، و((هذا كثير))[11]، و((وأشباه هذا كثير))[12]، و((ومثل هذا في العربية كثير))[13].

---

(1) الإنصاف في مسائل الخلاف: 645/2 م91.
(2) المصدر نفسه: 713/2.
(3) الكتاب: 25/1.
(4) المصدر نفسه: 478/3.
(5) الكتاب: 33/2، والمقتضب: 55/2.
(6) الكتاب: 83/1.
(7) معاني القرآن: 1/ 19، 347.
(8) المصدر نفسه: 82/1.
(9) المقتضب: 127/4.
(10) سر صناعة الإعراب لابن جني: 181.
(11) الأصول: 427/1
(12) المصدر نفسه: 92/2.
(13) المصدر نفسه: 228/2.

النوع الثاني: كثرة الشيء نفسه:

أمَّا النوع الثاني من الكثرة، فهو ما يمكن تسميته بـ(كثرة الشيء نفسه). ويعني أن يتكرر الشيء نفسه كثيراً، ولا توجد له نظائر، أي لا توجد هناك أشياء تناظره، وترتبط معه في مفهوم معين، أو في المفهوم الذي تكرر به هو نفسه. وسنبين تطبيقات كل نوع عند النحاة.

وهو النوع الثاني من الكثرة التي لا تعد مصدراً لاستنباط الحكم النحوي. والمقصود بكثرة الشيء هو كثرة استعمال اللفظ في كلام العرب، أو هو ((كثرة دوران اللفظة التي أخرجوها عن قياس النظائر، وعن الأصل فيها في كلامهم، فاستثقلوها، وخرجوا بها إلى الشذوذ))[1]، أو ((ما يكثُر دورانُه على ألسنتهم، ويتكرر في كلامهم))[2]. أما النصوص التي تتحدث عن كثرة الشيء نفسه، فمنها حديث سيبويه عن جواز نداء لفظ الجلالة (الله) بالياء على الرغم من وجود الألف واللام وهو لا يجوز في بقية الأسماء التي فيها الألف واللام إلا أنَّ سيبويه علّل ذلك بأنَّ ألالف واللام في لفظ الجلالة (الله) صارت بمنزلة الجزء من الكلمة، إذ يقول: ((إنَّه اسمٌ يلزمه الألف واللام لا يُفارِقانِه، وكثُر في كلامهم، فصار كأنَّ الألف واللام فيه بمنزلة الألف واللام التي من نفس الحروف))[3]، ثم يعلَّق سيبويه على جواز نداء اسم الجلالة بالياء بقوله: ((وغيّروا هذا لأنَّ الشيء إذا كثُر في كلامهم كان له نحوٌ ليس لغيره مما هو مثلُه. ألا ترى أنك تقول: لم أكُ، ولا تقول لم أقُ، إذا أردت أقُلْ. وتقول: لا أدرِ كما تقول: هذا قاضٍ، وتقول لم أُبَل، ولا تقول لم أرَمْ تريد لم أُرامِ. فالعرب مما يغيرون الأكثر في كلامهم عن حال نظائره))[4]، ويعلَّق في موضع آخر على كثرة ورود لفظ الجلالة في كلام العرب مما دعا إلى إحداث التغيير فيه، إذ يقول: ((فقد صرّفوا هذا الاسم على وجوه لكثرته في كلامهم، ولأن له حالاً ليست لغيره))[5].

---

(1) الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: 270.

(2) علة كثرة الاستعمال في كلام سيبويه د. رشيد العبيدي: 113/2 مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 53 /2005.

(3) الكتاب: 195/2.

(4) الكتاب: 196/2.

(5) الكتاب: 197/2، وينظر الإنصاف في مسائل الخلاف: 340/1م57، إذ يقول الأنباري: ((إنَّ هذه الكلمة كثُر استعمالها في كلامهم فلا يقاس عليها غيرُها)).

وهذا النص يدل على أنَّ من النظائر ما ينفرد عن المسلك الذي سارت عليه نظائره، ويغايرها في حالات، ووجوه متعددة، ثم تتكرر حالة اختلافه عن نظائره كثيراً في كلام العرب، فتكون تلك الحال المخالفة في مستوى من الكثرة، والشيوع جعل النحويين يقرون به إسلوباً خاصاً تميزت به بعض التراكيب اللغوية دون البعض الآخر على أساس أنَّ ((الشيء إذا كثُر جعلوا له شاناً ليس لغيره))[1]، ثم يصنفونه ضمن الأنساق التي لا يقاس عليها؛ لخصوصيته، فنص سيبويه يشير إلى كثرة أخرى غير الكثرة التي تشكلها النظائر، وهذه الكثرة هي كثرة الشيء المنفرد عن نظائره.

ومن أمثلة اللفظ، أو التركيب النحوي الذي يختلف عن نظائره، ويكثر في كلام العرب (من) إذا جاءت للحكاية، قال سيبويه: ((وإنَّما جازت الحكاية في مَن؛ لأنَّهم لمَن أكثر استعمالاً، وهم مما يغيّرون الأكثر في كلامهم عن حال نظائره))[2]. ومن الأمثلة الأخرى من الكتاب قول سيبويه: ((ومما يحقّر على غير بناء مُكبَّره المستعمل في الكلام إنسانٌ، تقول: أُنيسِيانٌ وفي بَنونَ: أُبينُون، كأنَّهم حقَّروا إنسِيان، وكأنَّهم حقَّروا أفعَلَ نحو أعمى، وفعلوا هذا بهذه الأشياء لكثرة استعمالهم إيَّاها في كلامهم، وهم ممّا يغيِّرون الأكثر في كلامهم عن نظائره، وكما يجيء جمع الشيء على غير بنائه المستعمل))[3]. ومن أمثلة كثرة اللفظ المنفرد عن نظائر ما نجده في شرح السيرافي كتاب سيبويه، إذ يقول: ((فاجتمع للفعل المضارع مشابهة الاسم من هذه الوجوه التي ذكرناها دون غيره من الأفعال، ففُضِلَ على سائر الأفعال بأن أعرب، لما بان به من هذه المشاركة للاسم، واختص به دون نظائره))[4].

وقد أشار ابن جني إلى هذا النوع من الكثرة في خصائصه، إذ يقول: ((وأمَّا فُعَل فدون فُعُل أيضا. وذلك أنَّه كثيراً ما يُعدَل عن أصول كلامهم نحو عُمَر وزُفَر وجُشَم وقُثَم وثُعَل وزُحَل. فلما كان كذلك لم يتمكّن عِندهم تمكُّن فُعُل الذي ليس معدولاً. ويدلّك على انحراف فُعَل عن بقية الأمثلة الثلاثية غير ذوات الزيادة انحرافهم بتكسيره عن جمهور تكاسيرها. وذلك نحو جُعَلٍ وجِعْلان وصُرَد وصِردان ونُغَر ونِغران

(1) الأمالي النحوية: 49/3.

(2) الكتاب: 414/2.

(3) الكتاب: 486/3.

(4) شرح كتاب سيبويه: 74/1.

(وسُلَك وسِلْكان) فاطّراد هذا في فُعَل مع عِزَّته في غيرها يدلّك على أنَّ له فيه خاصية انفرد بها وعُدِل عن نظائره إليها))[1]، وابن جني يستعمل كلمة الاطراد، ويريد كثرة جمع (فُعَل) على (فِعلان) مع قلته في غيرها من الصيغ التي تعد من نظائره.

كثرة النظائر والوحدة المفهومية:

تبين لنا مما تقدم أنَّ مفهوم الكثرة ليس مفهوماً فضفاضاً، تركه النحاة غامضاً مبهماً من غير تحديد، ولا تشخيص، مع ما له من أهمية كبرى، ووظيفة رئيسة في فهم النظرية النحوية العربية القديمة، بل إنَّ النحاة اخضعوا مفهوم الكثرة لمبدأ علمي محدد، وشرط منطقي معين، هو أن تكون الكثرة التي تبنى عليها الأصول، والقواعد هي كثرة النظائر، ولم يفتؤوا في البحث عن تحققه، وإيجاده لاسيما في مرحلة تبويب الأبواب، وتأصيل الأصول. ولم يقبلوا الأحكام التي لم تُستنبط على أساس هذا المبدأ؛ لأنَّها تؤدي إلى تناقض الأحكام، وفسادها كما يفهم من كلام ابن السراج، إذ يقول: ((واعلم: أنَّه ربُّما شذَّ الشيء عن بابه فينبغي أن تعلم: أنَّ القياس إذا اطّرد في جميع الباب، لم يعن بالحرف الذي يشذ منه فلا يطّرد في نظائره. وهذا يستعمل في كثير من العلوم ولو اُعترض بالشاذ على القياس المطّرد لبطل أكثرُ الصناعات والعلوم))[2]. كما يمكن أن يفهم هذا المعنى من كلام الأنباري أيضا، إذ يقول: ((لو طردنا القياس في كل ما جاء شاذاً مخالفاً للأصول، والقياس. وجعلناه أصلاً لكان ذلك يؤدي إلى أن تختلط الأصول بغيرها، وأن يُجعل ما ليس بأصل أصلاً وذلك يُفسد الصناعةُ بأسرها))[3]. ولعل ضرورة الالتزام بهذا المبدأ هو ما دعا ابن درستويه أن يتحدث عن منهج الكسائي قائلاً: ((كان الكسائي يسمع الشاذ الذي لا يجوز إلا في الضرورة، فيجعله أصلاً، ويقيس عليه، فأفسد بذلك النحو))[4].

ولا يمكن أن ننظر إلى مبدأ النحاة في تحديد مفهوم الكثرة بمنظار البساطة تمهيداً لتجاوزه، وإمكان تقبَّل القواعد التي لم يُعتمد في عملية استنباطها هذا المبدأ كما

(1) الخصائص: 180/3.

(2) الأصول: 56/1.

(3) الإنصاف في مسائل الخلاف: 456/2 م63.

(4) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي: 164/2.

يمكن أن يفهم من كلام الدكتور المخزومي، إذ يقول: ((وبينما يرتب البصريُّ مختلف الصيغ، والأبنية التي رآها تشترك في ملاك واحد، فيجمع ما تشابه منها في إطار واحد، أو يفرق بعضها من بعض في ضوء ما يدركه من ملاك عام، إذ يسرع الكوفي إلى تعميم الظاهرة الفردية، وعدها أصلاً مستقلاً قائما بذاته، غير ناظر إلى مثل ذلك الملاك الذي يمسك به البصري، وحرص على جعله مقياساً عاماً لمختلف الصيغ، والأبنية))[1]؛ لأنَّ تلك النظرة تُعدُّ خرقاً علمياً لا يمكن إغفاله في الدراسات الفلسفية ولاسيما تلك التي تُعنى بدراسة المناهج، ونظريات المعرفة. فالشرط النحوي لمفهوم الكثرة يعدُّ انجازاً علمياً رائداً إذا ما قُرِئ في ضوء نظريات الاستقراء الحديثة لاسيما المذهب الذاتي الذي يشترط في نجاح النتيجة الاستقرائية أن يشمل الاستقراء الأفراد، أو الأشياء التي ترتبط فيما بينها بوحدة مفهومية، وخاصية مشتركة بحيث لا تكون تلك الأشياء ((مجردَ فئةٍ مصطنعةٍ تُضم أعضاؤها بعضاً إلى بعض اعتباطاً))[2]، ومن ثم اشترط لنجاح الدليل الاستقرائي أن لا يدخل في دائرة استقرائه إلا الأشياء التي تكون ((ذات مفهوم موحد، أو خاصية مشتركة، وليست مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة))[3]، ويضرب مؤسس المذهب الذاتي مثالاً يوضح فيه الفئة المصطنعة التي تعد نتيجة استقرائها باطلة، ويميزها عن الفئة الحقيقية التي تعد نتيجة استقرائها صحيحة بقوله: ((اُفرض أنّك اخترت عشوائياً إنساناً من كلّ بلدٍ في العالم، وتكوّنت بذلك مجموعة من الناس، ولاحظت_ وأنت تفحص عدداً من أفراد هذه المجموعة_ أنّهم بيض، فلا يمكنك أن تستنتج من ذلك أنّ كلّ أفراد تلك المجموعة بيض؛ لأنّ هذه المجموعة فئة مصطنعة لا تعبّر عن وحدة مفهومية. وعلى العكس ما إذا كوّنت من الزنوج فئة واحدة، وبدأت تفحصها فلاحظت أنّ الأفراد التي فحصتها كانت سوداً، فإنّ بإمكانك أن تعمّم استقرائياً وتقول: إنّ كلّ زنجي أسود؛ لأنّ الفئة هنا ذات خاصية حقيقية مشتركة))[4].

والفائدة التي تتحقق من اشتراط الوحدة المفهومية بين الأفراد المستقراة؛ تتمثل في أنَّها تجسد المحور الذي تتجمع حوله القيم التصديقية، وبتعبيرٍ ثانٍ، إنَّ عملية تراكم

---

(1) المدرسة الكوفة: 429.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 310.

(3) الأسس المنطقية للاستقراء: 310

(4) الأسس المنطقية للاستقراء: 310 ـ 311

القيم التصديقية للشواهد المستقراة، أو العمل على وفق قاعدة جمع الاحتمالات، لكي تكون عمليةً صحيحةً منطقيةً لابد أن تكون القيم التصديقية التي تتراكم لتكوين قيماً تصديقيةً كبيرة مرتبطة فيما بينها بوحدة مفهومية حقيقية لا مصطنعة[1].

وهكذا نستطيع أن نفهم البعد المعرفي من اشتراط الفكر النحوي القديم كثرة النظائر في تأسيس القواعد النحوية، وأنَّ عدم تحقق الوحدة المفهومية بين الأفراد المستقراة يؤثر سلباً في درجة التصديق بالقاعدة المستنبطة؛ لأنَّ عملية جمع القيم التصديقية للأفراد المختلفة لا تنتج قيمة تصديقية عالية في حين أنَّ عملية جمع القيم التصديقية للأفراد ذات مفهوم واحد، وخصيصة مشتركة تنتج قيمةً تصديقيةً عاليةً من جنس واحد، أو حول مفهوم واحد، وكما عبّرنا عن ذلك فيما سبق لو فترضنا أنَّ الاستقراء شمل مئة ظاهرة نحوية تتحقق بينها الوحدة المفهومية، فإنَّ ذلك سيعني وجود مئة شاهد على حقيقة واحدة فقط، ومن ثم يعني ارتفاع القيمة التصديقية للحكم المستنبط الذي يتجسّد في تلك الحقيقة، أمَّا إذا كانت كلُّ ظاهرة تعبر عن وحدة مفهومية مختلفة[أي في حالة الشذوذ]، فلن نستطيع أن نجمع قيمها التصديقية لعدم وجود محور واحد مشترك فيما بينها، وهذه هي الفائدة الأولى: من تحقق الوحدة المفهومية بين الأفراد المستقراة.

أمَّا الفائدة الثانية، فتتمثل في تسويغ التعميم الذي يسعى إليه المنهج الاستقرائي، إذ يهدف الاستدلال الاستقرائي إلى تعميم النتيجة الاستقرائية على الأفراد التي لم يشملها الاستقراء، ولابد أن يمتلك المستقري ما يسوّغ ذلك التعميم، وهذا ما يوفره تحقق الوحدة المفهومية، إذ يمثل الاتحاد بمفهوم معين مسوّغاً علمياً لتعميم نتيجة الاستقراء على الإفراد التي لم يشملها الاستقراء، وهذا ما يشير إليه المبرد عند حديثه عن تصرف الأفعال، إذ يقول: ((وكذلك أصبح، وأمسى: تكون مرةً بمنزلة كان التي لها خبر، ومرةً تكون بمنزلة استيقظ، ونام فإنَّما هي أفعال. وقد يكون لفظ الفعل واحداً وله معنيان أو ثلاثة معان، فمن ذلك: وجدت عليه، من الموجدة، ووجدت تريد: وجدت الضالة، ويكون من وجدت في معنى علمت. وذلك قولك: وجدت زيداً كريماً. وكذلك رأيت: تكون من رؤية العين، وتكون من العلم كقوله عز وجل: ((أَلَمْ تَرَ إِلَى

(1) ينظر: الأسس المنطقية في ضوء دراسة الدكتور سروش: 124.

رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ))[1].

وقال الشاعر:

رأيتُ اللهَ أكبرَ كلِّ شيء محافظةً وأكثرَهم جنودا

وهذا التصرف في الأفعال أكثر من أن يحصى، ولكن يؤتى منه ببعض ما يستدل به على سائره))[2]، إذن الأفعال المتصرفة تكون في جهة تصرفها متناظرة، أي أنَّها تشترك في ما بينها بوحدة مفهومية محددة، فيؤتى ببعضها ليستدل على ما لم يؤتَ به بسبب ارتباطها بتلك الوحدة المفهومية التي تتمثل في (جهة التصرف).

وهكذا يكون مصدر المعرفة الذي يستنبط منه النحوي أحكامه، وقواعده هو كثرة النظائر. واطرادها في الواقع اللغوي العربي على وفق الآلية التي بيّنا في ما تقدم.

وما يؤكد لنا أنَّ النحويين المستقريين اعتمدوا في عملية استقرائهم كلام العرب على مبدأ كثرة النظائر أنَّ جابر بن حيان-وهو معاصر لمعظم هؤلاء النحاة[3] - يذكر في رسائله أنَّ الاستدلال الاستقرائي استدلال إقناعي قائم على أساس مبدأ كثرة النظائر، وأنَّ قوة القاعدة الاستقرائية، أو القيمة التصديقية لما ينتجه الاستقراء من معارف، أو أحكام، وقواعد تعتمد على كثرة النظائر، وضعفها[4]. وحينما يكون تفسير الاستدلال الاستقرائي على وفق هذا المبدأ معروفاً في عصر استقرأ فيه النحويون الكلام العربي لاستنباط قواعده، وأحكامه فإنَّ ذلك الأمر يبعث على الاطمئنان بأنَّهم كانوا يعرفون تلك الآلية الاستدلالية، ويطبقونها في عملهم.

(1) الفرقان: 45

(2) المقتضب: 97/4

(3) توفي جابر بن حيان سنة 200هـ، ينظر معجم العلماء العرب د. باقر أمير الورد: 91/1، ومن ثم يكون معاصرا لعيسى عمر149، وأبي عمرو بن العلاء 154، والخليل بن أحمد 175،، ويونس بن حبيب 182، وغيرهم من مؤسسي النحو العربي.

(4) ينظر: مختار رسائل جابر بن حيان: 418.

المبحث الرابع:

الجانب الذاتي

في الاستدلال الاستقرائي النحوي

توطئة:

تُقسم الأحكام النحوية بحسب قيمتها التصديقية عند النحاة إلى نوعين، الأول: أحكام قطع النحاة بصحتها، وهي أحكام الوجوب كرفع الفاعل، ونصب المفعول، والجرِّ بحروف الجرِّ، كما يشير إلى هذا المعنى ابن جني بقوله: ((اعلم أنَّ أكثر العِلَل عندنا مبناها على الإيجاب بها كنصبِ الفَضْلة أو ما شابه في اللفظ الفضلة، ورفع المبتدأ، والخبر، والفاعل، وجرّ المضاف إليه وغير ذلك فعِلَلُ هذه الداعيةُ إليها موجِبة لها غير مقتَصَر بها على تجويزها وعلى هذا مَقادُ كلام العرب))[1]، والنوع الثاني: أحكام لم يقطع النحاة بصحتها وهي أحكام الجواز، وهذا النوع من الأحكام النحوية لا يثير إشكالاً معرفياً؛ لأنَّ قيمته التصديقية تتناسب مع طريقة تكوَّنه، وأسلوب توالده المعرفي، فالجواز يعني وجود احتمالين، أو أكثر وَصَلَ المستقري النحوي إلى تساوي قيمتيهما التصديقيتين، فلم يقطع بصحة أحدهما من دون الآخر، فأجازهما معا. أي أنَّ درجتي اطمئنانه بهما متساويتان، أو متفاوتتان بمقدار معين. كما في حديث سيبويه – مثلا- عن تقديم الظرف، وتأخيره في جملة (ما كان أحد خير منك فيها)، إذ يقول: ((وتقول: ما كان فيها أحدٌ خيرٌ منك، وما كان أحدٌ مثلُك فيها، وليس أحدٌ فيها خيرٌ منك، إذا جعلت فيها مستقراً، ولم تجعله على قولك: فيها زيدٌ قائم، أجريت الصفة على الاسم. فإن جعلتَه على قولك: فيها زيدٌ قائمٌ [نصبت]، تقول: ما كان فيها أحدٌ خيراً

(1) الخصائص: 164/1.

منك، وما كان أحدٌ خيراً منك فيها، إلا أنَّك إذا أردت الإلغاء فكلما أخّرتَ الذي تلغيه كان أحسنَ. وإذا أردتَ أن يكون مستقرّاً تكتفِي به فكلما قدّمتَه كان أحسنَ؛ لأنَّه إذا كان عاملاً في شيء قدمته كما تُقَدِّمُ أظُنُّ وأحْسِبُ، وإذا ألغيتَ أخّرتَه كما تؤخِّرهما؛ لأنَّهما ليسا يَعمِلان شيئاً. والتقديمُ ههنا والتأخير[فيما يكون ظرفاً، أو يكون اسماً، في العناية والاهتمام، مثلُه فيما ذكرتُ لك في باب الفاعل والمفعول. وجميعُ ما ذكرتُ لك من التقديم والتأخير] والإلغاء والاستقرار عربيٌّ جيّد كثير))[1]. فسيبويه يضع أمامنا احتمالين لتحديد موضع الظرف (فيها)، وتفسيره، الاحتمال الأول: تقديمه، والثاني: تأخيره، وكلاهما يصفه سيبويه بأنَّه عربيٌّ جيد كثير[2]. أي أنَّ هذين الاحتمالين متساويان في قيمتيهما التصديقيتين؛ لأنَّ كلَّ واحدة من هاتين القيمتين مستنبطةٌ من شواهد عربية كثيرة. فاحتمال تقديم الظرف ممكنٌ، جائز، وكذلك احتمال تأخيره. فلم يمنح سيبويه أحد الاحتمالين قيمةً تصديقيةً أكثر من الآخر. ومن جانب آخر إنَّ القيمة التصديقية لكل احتمال منهما متقاربة مع القيمة التي تتولد من مجموعة الشواهد الدالة على صحة ذلك الاحتمال، فقيمتيهما التصديقيتين اللتين يحددهما نص سيبويه لا تخرجان عن كونهما نسبتين احتماليتين ممكنتين، والقيمة التي تتولد من الشواهد الكثيرة هي نسبة احتمالية ممكنة أيضاً، فقيمة كل احتمال منهما متقاربة مع القيمة التصديقية التي تكوّنها كثرة الشواهد. ومن ثم فإنَّ استنباط القيمة التصديقية لأحكام الجواز لا يمثل مشكلاً معرفياً مثلما سيتبين لنا في أحكام الوجوب. وهو النوع الأول الذي قطع النحويون بصحته، فإنَّه يثير إشكالاً معرفياً، ويضع علامة استفهام واضحة حول مصدر القطع بصحة الحكم النحوي، وتساؤلاً معرفياً جادّاً عن طبيعة ذلك القطع، أو مفهوم اليقين الذي يتولد بالحكم المستنبط من استقراء كلام العرب إذا كان حكماً يتوجب الالتزام به.

وما يسوّغ هذا التساؤل، ويكسبه شرعيةً علميةً هو أنَّ اعتماد النحويين على مبدأ الاطراد، أو الكثرة في الاستقراء النحوي الذي ترتكز بنيته المعرفية على أساس قاعدة جمع الشواهد المتناظرة لا يمكن أن يولّد قيمة تصديقية بدرجة100٪، بل يولّد نسبةً احتماليةً عاليةً؛ لأنَّ فلسفته تقرّ بوجود قيمة احتمالية مخالفة تجعل المستقري يَعجز عن

(1) الكتاب: 156/1.

(2) ينظر: شرح كتاب سيبويه: 13/3.

استنباط قيمة تصديقية تامة، أي يعجز عن استنباط درجة الجزم، والقطع من الاطراد، أو الكثرة، وهذا يعني أنَّ المعرفة التي تُولد بهذه الطريقة تكون ذات قيمة احتمالية، وإن كانت عالية جداً، فإنَّها لن تصل إلى درجة اليقين مهما كثُرت الشواهد التي تستلزم صحتها، وتعددت القرائن المؤيدة لها، فكيف استطاع النحويون المستقرؤن اتمام القيمة المتبقية، والارتقاء بدرجة الاحتمال إلى يقين فقدموا لنا أحكاماً واجبةً؟. وبتعبير آخر، إذا كان مصدر استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي لا يمكن أن يتولد منه غير النسبة الاحتمالية، فكيف استطاع النحويون تحويل هذه النسبة إلى درجة جزم، وقطع، أي تحولت إلى درجة اطمئنان نفسي ثابتة جعلت النحويين يتعاملون مع هذا النوع من الأحكام تعاملاً لا يتطرق إليه الشك، والاحتمال.

ولابد من الإشارة إلى أنَّ هذا التساؤل المعرفي قد طُرِحَ في الدرس النحوي مع البدايات الأولى للنحو العربي، وهذا ما يمكن أن ندركه من بعض الأخبار، والروايات التي يمكن أن نفهم منها أنَّ علماء العربية قد تنبهوا إلى ما يمكن أن نصطلح عليه بـ(مشكلة اليقين في الأحكام النحوية)، أو (قيمة المعرفة النحوية) بعد أن وضع أبو الاسود69هـ الأبواب النحوية الأولى. ومن تلك الأخبار ((إنَّ أبا الأسود الدؤلي لما وضع باب الفاعل، والمفعول زاد في ذلك الكتاب رجلٌ من بني ليث[1] أبواباً، ثم نظر، فإذا كلام العرب لا يدخل فيه فاقصر عنه))[2]. فالمستقري الذي تتحدث عنه الرواية امتنع عن وضع القاعدة النحوية بعد أن وجد ما يخالفها على أساس أنَّ القاعدة يجب أن تتوفر فيها صفة الشمولية[3]، ووجود ما يخالفها يتعارض مع هذه الصفة، ومن ثم مع درجة صحتها، مما لا يسمح لقيمتها التصديقية أن ترتقي إلى درجة اليقين.

ومن تلك الروايات الرواية التي نقلت لنا سؤال يونس بن حبيب لعبدالله الحضرمي عن كلمة[الصويق]، إذ إنَّنا نلاحظ عند تحليل هذه الرواية أنَّ يونس كان يسأل عن الاحتمال الثاني، أو الوجه الآخر الذي كان يبحث عنه، أو القيمة التصديقية المغايرة،

---

(1) يحتمل السيرافي أنَّ ذلك الرجل كان يحيى بن يعمر؛لأنَّه كان في عداد بني ليث، ينظر: أخبار النحويين البصريين السيرافي: 21، وينظر الفهرست لابن النديم: 67.

(2) أخبار النحويين البصريين: 21، وينظر: طبقات النحويين واللغويين: 22.

(3) ينظر: الأصول: 17.

أو المخالفة، هذا ما يمكن أن يفهم من قوله للحضرمي: ((هل يقول أحدٌ الصويق؟ يعني السويقَ))، وجواب الحضرمي له: ((وما تريد إلى هذا عليك بباب من النحو يطرد وينقاس))[1]، فيبدو أنَّ يونس كان يعي أهمية معرفة الاحتمال الآخر، وقيمة المعرفة المغايرة، وأثرها في تحديد قيمة المعرفة المستنبطة على أساس الاطراد.

ومن تلك الأخبار الخبر الذي سُئِلَ فيه أبو عمرو بن العلاء عما وضعه، وسماه العربية، إذ جاء فيه ((قال ابنُ نوفل: سمعتُ أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عما وضعت مما سميت عربية أيدخلُ فيه كلامُ العرب كلُّه فقال: لا، فقلت كيف تصنع فيما خالفتْك فيه العرب وهم حجة؟. فقال: أعملُ على الأكثر وأُسَمّي ما خَالَفني لغات))[2]. ولا ريب في أنَّ سائل أبي عمرو بن العلاء كان يسأل عن المسوّغ العلمي للتيقن بصحة القاعدة النحوية، أو الحكم النحوي، وسؤاله ينبئ أنَّه كان يدرك أنَّ القيمتين المتخالفتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين. وأنَّ كل قيمةٍ منهما لا يمكن أن تكون صحيحة (100%) لوجود ما يخالفها، وهي القيمة الأخرى التي حال صحتها كحال القيمة الأولى. كما أنَّ ابن العلاء أيضاً كان مدركاً لمضمون السؤال؛ لذلك كان جوابه دقيقاً جداً، إذ قال: (أعمل على الأكثر).

ويمكن أن نضيف إلى هذا المعنى مسألة تعديل القواعد النحوية بعد اكتشاف ما يخالفها من كلام العرب التي ترى الدكتورة الحديثي أنَّها قد شاعت قبل منتصف القرن الثاني، إذ تقول: ((فعدوا المطّرد الشائع من الفصيح أصلاً يقاس عليه، وبنوا عليه الأقيسة التي جعلوها ثابتة، واتخذت صورتها النهائية على يدي الخليل بعد أن كان سابقوه الذين عاشوا قبل منتصف القرن الثاني الهجري يعدّلون من أقيستهم إذا سمعوا ظاهرة جديدة عن شاعر مطبوع، أو أعرابي صحيح السليقة فصيح اللغة. وفي زمن الخليل ثبتت هذه الأقيسة، وسموا ما كان وارداً في لغات العرب أنفسها مما هو قليل (مسموعاً)، وإن كان مقارباً لإقيستهم عدُّوه جائزاً إلا أنَّه لا يصح القياس عليه))[3].

ما يعني أنَّ النحاة كانوا يستشعرون وجود تلك المشكلة المعرفية، وهي أنَّ القاعدة

---

(1) طبقات النحويين واللغويين: 32، وينظر: إنباه الرواة: 108/2.

(2) طبقات النحويين: 39، وينظر: المزهر: 184/1.

(3) المدارس النحوية د. خديجة الحديثي: 75.

قاصرة عن الإحاطة بكلام العرب، أو بتعبير ثانٍ لا يدخل تحتها كل الكلام العربي، أو لا تشمله كله، ولا تنطبق عليه جميعاً، ما دفع ذلك الشخص (في الرواية الأولى) إلى التريث، أو امتناعه عن وضع القواعد بسبب مواجهته تلك المشكلة، وهذا يعني أنَّ إدراك مشكلة قيمة المعرفة كان في وقتٍ مبكر من تأريخ الدرس النحوي القديم، أي أنَّهم أدركوا أنَّ قيمة المعرفة النحوية المستنبطة بالاستقراء لا يمكن أن تكون صحيحة بدرجة اليقين (100%) لوجود ما يخالفها.

وهكذا يتبين لنا أنَّ مشكلة اليقين بدأت مع ظهور النحو العربي بوصفه منظومة من القواعد، والمعايير الثابتة، وكان النحاة على وعي بها، وبمدى خطورتها على النظرية النحوية العربية بوصفها وليداً جديداً، يتوجب على علماء العربية حمايتها، والعمل على تكوينها، ورسمها بشكل سليم، ودقيق.

والسؤال المعرفي الآن هو: من أين استنبط النحويون درجة الوجوب التي وصفوا بها جزءاً كبيراً من أحكام النحو العربي؟.

مصدر القطع بصحة الأحكام النحوية:

يبدو أنَّ مشكلة اليقين في الدرس النحوي، أو إشكالية القطع بصحة الأحكام النحوية لا يمكن أن تحلَّ ما دمنا نفترض أنَّ هناك مصدراً وحيداً لإنتاج الوجوب النحوي هو مبدأ الاطراد، والكثرة؛ لأنَّه مصدر يعجز عن توليد قيمة تصديقية تامة، ومن ثم فإنَّ ما يمكن أن يمنحه للمعرفة المولَّدة هو الجزء الأكبر فقط من قيمتها التصديقية. ولحلِّ هذه المشكلة نكون مضطرين للأخذ بوجهة نظر المذهب الذاتي التي يرى فيها أنَّ المعرفة التي تتولد من الاطراد، أو ما يسميه مبدأ تركم الاحتمالات تأخذ قيمتها التصديقية من مصدرين، وليس من مصدرٍ واحدٍ، وهذان المصدران يختلفان في طبيعتهما إلا أنَّهما يشتركان في توليد المعرفة، وإنتاجها، الأول: مبدأ اطّراد الظواهر المستقرأة، والثاني: الذات المستقرية نفسها، ومن ثم تكون القيمة التصديقية للحكم النحوي على أساس هذه الرؤية متولدة من مصدرين هما:

المصدر الأول: ويتمثَّل في مجموعة الشواهد المستقرأة التي لاحظ المستقري النحوي أنَّها تشترك في مفهوم معين، أو تتناظر في جانب ٍمحددٍ، فكل نظير منها له قيمة

تصديقية يكون من خلالها شاهداً، ودليلاً على صحة الحكم، أو القاعدة المستنبطة، إذ ما جمعت هذه القيمة مع القيمة التصديقية للنظير الثاني، ثم مع القيمة التصديقية للنظير الثالث، وهكذا، فستتولد قيمةٌ تصديقيةٌ كبرى هي القيمة التصديقية للحكم المستنبطة من كثرة النظائر، وهي قيمة احتمالية عالية جداً، إذا ما توفَّرت، أو تكوَّنت هذه الكثرة.

وما يستنبط من هذا المصدر هو الجزء الأكبر[1] من درجة التصديق بالحكم؛ لأنَّ طريقة تولَّد هذا الجزء من قيمة الحكم تتم على وفق نظرية الاحتمال[2]، وبحسب قواعد الاحتمال، وأسسه فإنَّ القيمة الاحتمالية لن تصل إلى درجة القطع، والجزم[3] مهما جمع المستقري من قيم احتمالية مؤيدة للقضية الاحتمالية، أي مهما زادت الشواهد، وتراكمت القرائن التي تُجمع قيمُها التصديقية لتكوّين القيمة التصديقية الكبرى. وهكذا تكون البنية المعرفية للاستدلال في مرحلة استنباط القيمة من المصدر قائمة على أساس مبدأ محدد هو جمع القيم التصديقية للاحتمالات المتناظرة (الظواهر المستقرأة)، فالمستقري في هذه المرحلة يحاول أن يجمع أكبر قدر ممكن من الشواهد الدالة على صحة الحكم، وغايته من ذلك أن يرفع القيمة التصديقية للحكم المستنبط.

والقيمة التصديقية التي تُستنبط من هذا المصدر قيمة تصديقية موضوعية؛ لأنَّ الذات المستقرية لم تشارك في تكوين هذه القيمة؛ لأنّها ناتج مجموعة القيم التصديقية للنظائر المستقرأة، وإنَّما كانت وظيفة الذات المستقرية القيام بعملية الاستنباط فقط. ومن ثم تكون مرحلة استنباط القيمة التصديقية من الظواهر المستقرأة مرحلةً موضوعيةً علميةً غير خاضعةٍ لمؤثرات نفسية، أو دوافع ذاتية؛ لأنَّ المستقري النحوي يكون في هذه الحال على اتصال مباشر مع تلك الظواهر، وعملية اتصال المستقري بالظواهر المستقرأة بشكل مباشر تمثل ملمحاً موضوعياً في المنهج الاستقرائي[4].

---

(1) القطع أو اليقين بلغة الرياضيات يعني(100%)، والجزء الأكبر من قيمة المعرفة يمكن تمثيله بنسبة احتمالية قد تكون 80%، أو 90%، أو بين ذلك بدرجات متفاوتة، فالتحليل الرقمي لتوالد المعرفة النحوية بهذه الطريقة يعني أنَّها حصلت على نسبة احتمالية لنقل أنَّها 90% بطريقة التوالد الموضوعي، وهذا الجزء الذي نعيه بأنه درجة مستنبطة بطريقة موضوعية غير خاضعة لمؤثرات نفسية.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 269.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 331.

(4) ينظر: الأصول: 16. والبحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العلمية د. رجاء وحيد دويري: 32.

وهذا يعني أنَّ عملية استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي الاستقرائي من الظواهر المستقرأة يمثل الجانب الموضوعي في الاستدلال الاستقرائي عند النحويين؛ لأنَّ القيمة التصديقية تتولد من اطّراد الظواهر المستقرأة، وليست نتيجةً عوامل ذاتية نفسية.

المصدر الثاني: هو الذات المستنبِطة للحكم من استقراء كلام العرب، ويتولد منها الجزء الأصغر من القيمة التصديقية للقطع بصحة الحكم، وبتعبير ثانٍ يتولد منها الجزء المتبقي للقيمة المستنبطة من المصدر الأول حتى تصل إلى درجة القطع، والجزم.

وعملية توليد الذات الإنسانية لهذا الجزء من القيمة التصديقية يتم من خلال آلية تحويل الجزء الأكبر من القيمة إلى درجة القطع، والجزم (100%)، فإنَّ الذهن البشري حينما يتعامل مع القيمة التصديقية الأكبر معاملة مستوى التصديق الجازم (100%)، فإننا نفهم أنَّ هناك عملية تعويض تقوم بها الذات المستنبِطة، أو الذات المستقرئة فتجبر الفارق، أو النقص بين القيمة الاحتمالية الكبيرة، ودرجة القطع بتصديق نفسي، واطمئنان ذاتي.

وتشخيص القيمة التصديقية المتولدة من الجانب الذاتي يساعدنا على تحديد مدى تأثير الجانب النفسي في عملية استنباط الحكم النحوي من استقراء كلام العرب تحديداً دقيقاً يتناسب مع عمق النظرية النحوية العربية، ودقتها، وأصالتها، وقوتها.

والعامل النفسي في عملية الاستدلال النحوي لم يكن خافياً عن أذهان علماء العربية سواء كان مستوى حضوره، والإقرار بوجوده عاملاً مؤثراً في عملية استنباط الحكم أم على مستوى حدود ذلك التأثير. إذ توجد مجموعة من الأمور التي تؤكد هذا الأمر، وتثبت أثر الجانب الذاتي في عملية الاستدلال الاستقرائي عند النحاة.

الأمر الأول: نصوص العلماء التي تصرح بحضور الجانب الذاتي في عملية استنباط الحكم النحوي من الاستقراء كقول عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي: ((إنَّ الفتوى في الشعر لا تحلُّ حراماً، ولا تحرّم حلالاً؛ وإنَّما نُفتي فيما استتر من معاني الشعر، وأشكَل من غريبه، وإعرابه بفتوى سمعناها من غيرنا، أو اجتهدنا فيها بأرآئنا، فإن زللنا فليس الزلل في ذلك كزلل في عبارة الرؤيا))[1]، وهذه المقولة تدل على أنَّ ما

(1) إنباه الرواة: 106/2.

يقدمه النحويون إنَّما هو تعبير عن اجتهاد اجتهدوه، ورأي اعتقدوه، وهو يحتمل الزلل، والخطأ، وهذا يعني أنَّ بنيته المعرفية بنية احتمالية ظنية يمكن أن يوجد ما يخالفها، وهي لا ترفض وجود ذلك المخالف، بل ترى إمكان وقوعه، وحدوثه. وكذلك مقولة أبي عمرو بن العلاء: ((أعمل على الأكثر واسمي ما خالفني لغة))[1]، فالأنا العاملة، والمخالَفة تجلٍ واضح لأثر الذات في صياغة القاعدة النحوية، ولا ريب في أنَّ معنى قوله: ((واسمي ما خالفني لغة)) هو أنَّ المخالفة تقع بينه، وبين الشاذ، واللغة، أو حالة الخلاف تكون لما أقرُّه هو، وهذا يعني أنَّ هناك ذاتاً تقرر على الأكثر، وهناك ما يخالف إقرارها فتسميه لغة. ومن تلك النصوص قول الخليل حينما سُئِل عن مصدر العلل التي علّل بها كلام العرب، إذ قال: ((إنَّ العرب نطقت على سجيتها، وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وان لم يُنقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنَّه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست.. . فإنَّ سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأتِ بها))[2]، إذ إنَّ النص يشير إلى أنَّ العلة النحوية هي منتج ذاتي،، تبتكره الذات المستقرية بما يخطر في الذهن، ويبدو واضحاً في أفق الفكر. وهذا يعني أنَّ الأنا المعللة في نص الخليل تعتمد في إنتاجها المعرفي على إمكانية الذهن، وقدرته في استنباط الأحكام، لكنَّها لا تجزم بصحة ما يولَّده من معرفة جزماً مطلقاً لا ترى غيره، ولا تعتقد بإمكان سواه، بل إنَّ الأنا المعللة تعتقد بإمكان ذات أخرى أن تستنبط رأياً آخر، وعلة مغايرة لما استنبطته، فهي تقرُّ بصحة ما استنبطته، ولكنَّها تعتقد بوجود الاحتمال الآخر، أو المغاير، وهذا[3] ما فعلته الذات العاملة في نص أبي عمرو بن العلاء، إذ عملت على أساس ما رأته صحيحاً، ولكنها لم تنفِ الاحتمال الآخر، أو المخالف بل سمّته لغةً.

الأمر الثاني: استعمال سيبويه مصطلح (الثقة) في مواضع متعددة من كتابه، وهو مصطلحٌ يدل على أثر الجانب الذاتي في عملية الاستدلال الاستقرائي النحوي، وأنَّ عملية استنباط القيمة التصديقية للحكم النحوي تعتمد على الجانب الذاتي في عملية

(1) طبقات النحويين، اللغويين: 39، وينظر: المزهر: 184/1.

(2) الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي: 66.

(3) وهذا الالتقاء بين نص أبي عمرو، ونص الخليل دليل على أنَّ منهج النحاة منهج متقارب مما ينبئ بوجود رؤية معرفية موحدة تمثل أساساً موحداً لعمل النحاة جميعهم.

الاستدلال التي يقوم بها المستقري النحوي، وهو أمرٌ لا يمكن تجاهله، وإهماله؛ لأنَّ مصطلح (الثقة) يعبر عن درجة الاطمئنان الذاتي، ومستوى الإقرار النفسي بشيء معين، وقد استعملها سيبويه في التعبير عن اطمئنانه، ودرجة تصديقه التامة بالأشخاص الذين أخذ عنهم لغة العرب سواء أكانوا من أساتذته أم من الرواة أم من العرب أنفسهم.. ومن استعمالات سيبويه قوله: ((وزعم مَن نَثق به أنَّه سمع رؤبةَ يقول: هذا غلامٌ لك مُقبِلاً، جعله حالاً ولم يجعله من اسم الأول))[1]، وقوله: ((وكما أنشدَنَاه من نثق بعربيَّته))[2]، وقد تكررت في مواضع كثيرة[3]. ومن تلك الاستعمالات قوله (لا اتهم عربيته)، إذ يقول: ((حدثنا من لا نَتَهِمُ أنَّه سمع من العرب من يقول: رُوَيْدَ نفسِه، جعَله مصدراً كقوله: ((فضَرْبَ الرِّقَابِ))[4]))[5]، وقوله: ((وحدثنا من لا نَتَهِمُ أنَّه سمعهم يقولون: أخَذتُ، فيبيّنون))[6]، ومن تلك الاستعمالات قوله: (ترضى عربيته)، إذ يقول: ((وقد قال قوم من العرب تُرضَى عربيِّتُهم: هذا الضاربُ الرجلِ، شبّهوه بالحَسَنِ الوجهِ))[7]، وقد تكررت أيضاً في مواضع عديدة من الكتاب[8] وهذا يعني أنَّ ثقة المستقري، ورضاه تمثّل مبدأ أساسياً من مبادئ استنباط الحكم النحوي، والدليل على ذلك أنَّنا لو افترضنا أنَّ سيبويه لم يثق بمن وثق بهم، فمن المؤكد أنَّه لن يأخذ منهم شيئاً، ولا يروى عنهم كلاماً، وهذا يعني أنَّ الثقة، والرضا تشكل جزءاً من صحة الحكم النحوي المستنبط، والى هذه الفكرة أشار ابن جني بقوله: ((لو جاء شيء من ذلك عن ظَنين أو مُتّهم أو من لم تَرْقَ به فصاحته ولا سَبَقت إلى الأنفس ثقتُه كان مردوداً غير متقبَّل))[9]، وهذا أثر واضح، ودليل بَينٌ على أثر الجانب الذاتي للمستقري النحوي في عملية استنباط الأحكام النحوية من استقراء كلام العرب. وما يتجلى عند سيبويه في كتابه يمثل منهج

(1) الكتاب: 113/2.

(2) المصدر نفسه: 315/3.

(3) ينظر: المصدر نفسه مثلاً: 118/2، 140/2، 406/3، 139/4.

(4) سورة محمد: 4.

(5) الكتاب: 245/1.

(6) المصدر نفسه: 472/4.

(7) الكتاب: 533/3.

(8) ينظر: الكتاب: 533/3، 125/4، 432/4، 471/4.

(9) الخصائص: 25/2

سلفه من النحاة المستقريين، إذ إنَّهم لم يأخذوا عن الإعراب ((إلا إذا وثقوا[1] بسلامة لغتهم، وفصاحتهم))[2]. وهذا يعني أنَّ الثقة بالشخص عند المستقري النحوي ((دليل يمكن الاطمئنان إليه، والبناء عليه))[3]، ومن ثم يكون جزء من القيمة التصديقية للحكم النحوي مأخوذاً من اطمئنان المستقري النحوي، أي متولد من ذاته.

الأمر الثالث: إشارات ابن جني لأثر الجانب الذاتي في عملية استنباط الحكم النحوي (توليد المعرفة النحوية) واضحة جداً في كتابه القيم (الخصائص) الذي طالما تحدث فيه عن البنية المعرفية لعملية الاجتهاد النحوي، وأصوله. وتتجلى تلك الإشارات في حديثه عن قبول النفس، وقناعتها بالحكم المستنبط، مما يعني أنَّ ولادة الحكم النحوي ليست ولادة عقلية تتعالى عن القبول النفسي، والاطمئنان الذاتي، بل إنَّ جزءاً من القيمة التصديقية للحكم النحوي لابد أن تكون درجةً ذاتيةً تتمثل بقبول النفس، وقناعتها بموضوع الحكم. ومن تلك الإشارات قوله: ((أنَّ الجواز معنى تعقِله النفس كما أنَّ الوجوب كذلك فكما أنَّ هنا علّة للوجوب فكذلك هنا علّة للجواز هذا أمر لا ينكَر ومعنى مفهوم لا يُتدافَع))[4]، وفي إشارة أخرى يقول: ((ولستَ تجد شيئاً مما عللّ به القوم وجوه الإعراب إلا والنفس تقبله، والحِسّ منطوٍ على الاعتراف به ألا ترى أنَّ عوارض ما يوجد في هذه اللغة شيء سبق وقتَ الشرع وفُزِع في التحاكم فيه إلى بديهة الطبع فجميع علل النحو إذاً مواطئة للطباع وعلل الفقه لا ينقاد جميعها هذا الانقياد فهذا فرق))[5]. إذ نلاحظ في هذا النص أنَّ ابن جني يعطي النفس وظيفة إدراكية تعي من خلالها حقيقة الأشياء، إذ يجعل قبولها تلك الحقائق جزءاً من قيمتها

---

(1) اعتماد الاستقراء النحوي على ثقة المستقري بالإعراب، وكون الثقة تعبير عن الجانب النفسي والذاتي دفع الدكتور محمد عيد إلى وصف موقف النحاة من رواة اللغة والأعراب بأنَّه موقف مضطرب، ولا يقوم على أسس محددة، تتحكم فيه العصبية والمصلحة الشخصية، ينظر كتابه: الاستشهاد والاحتجاج باللغة: 27-28. ولكن يجب أن نفرق بين كون ثقة النحوي مبدأ من مبادئ الاستقراء النحوي التي نسعى إلى تحديدها تحديداً يساعدنا على فهم حقيقة الحكم النحوي، وكون الثقة تمثل مدخلاً للابتعاد عن الموضوعية العلمية.

(2) التفكير العلمي في النحو العربي: 95. وينظر: الأعراب الرواة د. عبد الحميد الشلقاني: 153، ورواية اللغة د. عبد الحميد الشلقاني: 81، و الاستشهاد والاحتجاج باللغة: 31-32.

(3) التفكير العلمي في النحو العربي: 82.

(4) الخصائص: 165/1.

(5) المصدر نفسه: 1/ 51.

التصديقية حينما جعل تقبّل النفس لما استنبطه النحاة دليلاً على صحته، وبتعبير آخر إنَّ ابن جني جعل قبول النفس دليلاً على صحة العلل التي استنبطها النحويون، والدليل يشكل جزءاً من القيمة التصديقية للمستدل عليه، وهذا اعتراف بأنَّ النفس تولّد جزءاً من القيمة التصديقية للمعرفة المولَّدة؛ لذلك نراه يقول في موضع آخر: ((كل ما يُتوقَّع إذا ثبت في النفس كونه كان كأنَّه حاضر مشاهد))[1]، أي أنَّ ما يثبت في النفس وجوده وتحققه، صار بمثابة المُشَاهد، والمُعَاين وما ذلك إلا؛ لأنَّ النفس منحته ثقتها، وأيقنت به واطمأنت.

ولا ينحصر كلام ابن جني عن أثر الجانب الذاتي في عملية الاجتهاد النحوي في حدودها النظرية، بل يبدو أنَّ رسوخ هذه الفكرة، وثباتها في ذهنه دفعه إلى تحليل آراء العلماء السابقين على أساس أنَّ الجانب الذاتي، أو العامل النفسي يمثل جزءاً أساسياً من عملية الإنتاج المعرفي، وتوليد الأحكام النحوية، كما في تحليله محاورة أبي عمرو بن العلاء أبا خيرة، إذ يقول: ((فنصب أبو خَيْرة التاء من عِرْقاتهم فقال له أبو عمرو: هيهات أبا خيرة لانَ جِلدُك. وذلك أنَّ أبا عمرو استضعف النصب بعد ما كان سمعها منه بالجّر، قال ثم رواها فيما بعد أبو عمرو بالنصب، والجّر. فإمّا أن يكون سمع النصب من غير أبي خَيْرة ممن يرَضى عربيَّته وإما أن يكون قوِى في نفسه ما سمعه من أبي خيرة مِن نصبها ويجوز أيضا أن يكون قد أقام الضعفُ في نفسِه فحكى النصب على اعتقادهِ ضعفه، وذلك أنَّ الأعرابيّ قد ينَطق بالكلمة يَعتقد أنَّ غيرها أقوى في نفْسه منها))[2]. فنلاحظ أنَّ ابن جني جعل النفس معيار لقبول ما سمع أبو عمرو من أبي خيرة، وجعله أحد الاحتمالات المفسرة لرواية أبي عمرو النصب عن أبي خيرة. وقوله: (قوِي في نفسه) يدل على ارتفاع تصديق أبي عمرو بحكم النصب، أي ارتفاع القيمة التصديقية لهذا الحكم عنده.

ونجده يطبق المبدأ نفسه في تحليله بعض ما يستنبطه سيبويه، إذ يقول: ((إنَّ سيبويهِ لمَّا شبَّه الضاربَ الرجل بالحسن الوجه، وتمثَّل ذلك في نفسهِ ورَسَا في تصوّره زاد في تمكين هذه الحال له وتثبيتها عليه بأن عاد فشبَّه الحسن الوجه بالضارب الرجل في الجرّ

(1) الخصائص: 2/ 33.

(2) المصدر نفسه: 384/1.

كلُّ ذلك تفعله العرب، وتعتِقده العلماء في الأمرين ليقوى تشابههما وتَعمر ذاتُ بينهِما ولا يكونا على حَرْدٍ وتناظر غير مُجْدٍ فاعِرف هذا من مذهب القوم واقتفِه تِصب بإذن الله تعالى))، ونلحظه يكرر المعنى نفسه في موضع آخر يجيب فيه عن تساؤل محتمل عن مسوّغ سيبويه في هذا الاستنباط الذي يعتمد على التشبيه، إذ يقول: ((فإن قيل: وما الذي سوّغ سيبويه هذا، وليس ممَّا يرويه عن العرب روايةً، وإنَّما هو شيء رآه واعتقده لنفسه، وعلَّل به؟. قيل: يدّل على صّحة ما رآه من هذا وذهب إليه ما عَرفه وعرفناه معه من أن العرب إذا شبَّهت شيئاً بشيء مكَّنت ذلك الشّبَه لهما وعَمَرت به الحالَ بينهما))[1]، ويعتمد المبدأ نفسه في تحليل الخبر الذي نقله له أبو علي الفارسي، إذ يقول: ((ويدلُّك على أنَّ الفصيح من العرب قد يتكلّم باللغة غيرها أقوى في القياس عنده منها ما حدّثنا به أبو عليّ رحمه اللّه قال عن أبي بكر عن أبي العباس أن عُمَارة كان يقرأ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ بالنصب قال أبو العباس: فقلت له: ما أردت. فقال: أردت (سابِقٌ النهار)، قال: فقلت له: فهلاّ قلته، فقال لو قلتُه لكان أوزن. فقوله أوزن أي أقوى، وأمكن في النفس. أفلا تراه كيف جَنَح إلى لغة، وغيرها أقوى في نفسه منها))[2]. كما أنَّ المعنى نفسه يتكرر عنده في موضع آخر، إذ يقول: ((فإن قلت: فما تقول في استعان وقد أُعِلّ وليس تحته ثلاثيّ معتلّ؟. ألا تراك لا تقول: عان يعون كقام يقوم قيل: هو وإن لم يُنطق بثلاثيه، فإنَّه في حكم المنطوق به، وعليه جاء أعان يعين. وقد شاع الإعلال في هذا الأصل ألا تراهم قالوا: المعُونة - فأعلوها كالمثوبة والمعُوضة - والإعانة والاستعانة. فأما المعاونة فكالمعاودة: صحت لوقوع الألف قبلها. فلما اطّرد الإعلال في جميع ذلك دلَّ أن ثلاثيه، وإن لم يكن مستعملا، فإنَّه في حكم ذلك. وليس هذا بأبعد من اعتقاد موضع (أن) لنصب الأفعال في تلك الأجوبة وهي الأمر والنهي وبقية ذلك وإن لم تستعمل قط. فإذا جاز اعتقاد ذلك وطَرْد المسائل عليه لدلالة الحال على ثبوته في النفس كان إعلال نحو أعان واستعان ومعين ومستعين والإعانة والاستعانة - لاعتقاد كون الثلاثي من ذلك في حكم الملفوظ به - أحرى وأولى.))[3]. فابن حني بحسب أقواله التي ذكرناها يجعل قبول النفس، واطمئنانها جزءاً مهماً من صحة ما يستنبطه النحوي.

(1) الخصائص: 304/1.

(2) المصدر نفسه: 125/1.

(3) الخصائص: 121/1.

وهذه الأمور تؤكد على وجود العامل النفسي في عملية التوالد المعرفي النحوي، وحضور الذات في عملية الاستدلال النحوي بوصفها عاملاً أساسياً في عملية الإنتاج المعرفي (توليد الأحكام النحوية)، وأنَّ عمل الذات ينحصر في توليد الاطمئنان، والتصديق بالحكم. وهذا يدل على أن القيمة التصديقية للحكم النحوي المستنبط من استقراء كلام العرب لم تكن وليدة الاطراد، أو الكثرة فحسب، بل أن إقرار الذات المستنبطة، واعتقادها، واطمئنانها يشكل مصدراً آخر للقيمة التصديقية لذلك الحكم.

أمَّا عن طبيعة عمل هذين المصدرين، أو العنصرين المكونين للقيمة التصديقية، فإنَّ المذهب الذاتي يرى أنَّ عملهما قائم على أساس التأثر، والتأثير. فالذات المستقرية حينما تشاهد الظواهر التي تؤيد أحد الاحتمالات المفسرة للحكم، فإنَّها ستتأثر باطرادها، وكثرتها، فتخضع للقيمة التصديقية المتولدة من الاطراد، وتذعن لها. ومن ثم ينتج من إذعانها، واطمئنانها أن تعمل على رفع تلك القيمة التصديقية إلى درجة القطع، والجزم بصدق الحكم، أي أنَّ الذات في المرحلة الثانية تتحول إلى عنصر مؤثر يقوم بتحويل القيمة التصديقية الاحتمالية إلى درجة القطع، والتصديق الجازم.

ويرى المذهب الذاتي أنَّ هذه الآلية الإنتاجية تستند في عملها إلى مبدأ مهم هو مبدأ تراكم الاحتمالات الذي ينص على أنَّ الذهن البشري مخلوق بطريقة تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، وتحول القيمة الاحتمالية الضئيلة، أو الصغيرة جدا إلى عدم. ومن ثم يكون إنتاج القيمة التصديقية من مصدرين، وليس من مصدر واحد عمل يفرضه التحرّك الطبيعي للفاهمة البشرية، أو الفطرية الإنسانية نتيجةً لتراكم الظواهر المستقراة في محور واحد بحيث لا تتمكن الذات المستقرية من مقاومة تأثير ذلك التراكم، أو الاطراد، ولا تستطيع التحرّر منه. ويمكن تفسير الاستقراء النحوي بهذا المعنى. فالمستقري النحوي حينما يلاحظ كثرة الظواهر المؤيدة لأحد الاحتمالات المفسرة للحكم النحوي يجعل من تلك الكثرة مبررا لحصول حالة الاطمئنان بصحة ذلك الحكم، ومن ثم تكون القيمة التصديقية للحكم متكونة من جزأين، الأول: قيمة تصديقية تولدت من اطراد الظواهر، وكثرتها، والثاني: قيمة تصديقية تضيفها النفس، أو الذات المستنبطة على الجزء الأول.

طبيعة الجانب الذاتي في الاستدلال الاستقرائي النحوي:

إنَّ القول بوجود الجانب الذاتي في الاستدلال الاستقرائي عند النحويين قول ذهب إليه بعض الدارسين إلا أنَّنا نختلف معهم في تحديد مفهومه، وحدوده في منهج النحاة، إذ يرون أنَّ منهج النحويين منهج ذاتي لا يستند على أساس موضوعي، أي أنَّهم فهموا ذاتية المنهج النحوي بأنَّها ذاتية محضة، أو منهج نفسي خالص، وأنَّ النظرية النحوية العربية عبارة مجموع آراء فردية، واجتهادات شخصية استنبطها النحويون، ومن هؤلاء الدارسين الدكتور علي أبو المكارم، إذ يرى أنَّ منهج النحاة كان ((خليطاً متضارباً من مناهج مختلفة تداخلت فيه آثار من الأفكار الفلسفية، والبدهيات الكلامية، والقضايا، والأقيسة، والأشكال المنطقية الأرسطية، وتفاوت تأثير هذه المناهج في البحث النحوي باختلاف الباحثين، وتنوع ثقافاتهم، فكشف ذلك كله عن أنَّه لم يكن ثمة منهج علمي موضوعي يخضع له البحث النحوي، ويلتزمه الباحثون على اختلاف مدنهم، وأفكارهم، وإنَّما منهج ذاتي، ينبثق من الفكر الشخصي الذي قد يلتقي فيه الباحث مع غيره من الدارسين بحكم الثقافة المشتركة التي تحيط بها عقولهم، فتصب في قوالبها أفكارهم، فتتسم نتائج هذا الفكر بالتشابه، مما يوهم بوجود منهج محدد، أو مدارس متميزة قائمة على أساس موضوعي مع أنَّ هذه النتائج ليست إلا ثمرة الثقافة الذاتية؛ إذ تنبعث عن فهم الباحث الشخصي، وذوقه الخاص، وأسلوبه في تناول ظواهر اللغة، والتقعيد لها))[1]. وكذلك الدكتور إبراهيم السامرائي، إذ يذهب إلى أنَّ ((آراء النحويين عامة تتصف بالفردية، وإن كانوا موزعين إلى بصريين، وكوفيين))[2]، والقول بالفردية هو إقرار بسلطة الذات على الموضوع، وتحكمها فيه، فتعرضه كما تراه من دون مسوغ موضوعي، وأساس منطقي، وبتعبير آخر إنَّ فردية الرأي تعني أنَّ الجزء الأكبر من القيمة التصديقية تتولد من الجانب الذاتي.

أمّا الدكتور محمد عيد، فيرى أنَّ ((اللغة تُستقرأ بالحس، ولا تخضع للذهن. والمعنى الذي يتناولها به الدارس هو معناها هي، معنى الواقع، فدراستها تقوم على الشكل لا على الحدس، والتخمين، ولعل هذا التفريق بين هذين النوعين من المعنى في دراسة

---

(1) الحذف والتقدير في النحو العربي: 10، وينظر: المصدر نفسه: 361، 342.

(2) النحو العربي نقد وبناء د. إبراهيم السامرائي: 59.

اللغة يكشف عن مدى تحكم التأويل، واتخاذه وسيلة للبحث، إذ يقوم على أساس غير موضوعي في دراسة اللغة، وهو الحدس، والتخمين))[1]، ومن ثم يأتي الدكتور محمد الاوراغي ليصف المنهج النحوي بأنَّه منهج نفسي، فيرى أنَّ قول الخليل: ((اعتللت أنا بما عندي أنَّه علة))[2]، ((يدل على غلبة المنهج النفسي المتميز بإنتاجه للمعرفة العادية. ويختص المنهج النفسي بقيامه على التأمل، وإعمال النظر في موضوعات حقلٍ معين من غير الالتزام بأيٍّ نسقٍ من القواعد المعرفية الموضوعة وضعاً لضبط عملية الفكر، وتقنينها))[3]، ولا ريب في أنَّ قول الخليل حجة قاطعة على أثر الذات في تأسيس النظرية النحوية العربية إلا أنّه ليس دليلاً على تغليب الجانب الذاتي على الجانب الموضوعي في عملية الاجتهاد النحوي، ومن ثم يرى الباحث أنَّ المنهج النحوي يعتمد في استنباطه الأحكام النحوية، وعللها على القدرة الذهنية التي يتميز بها كل عالم نحوي، ولما كان هذا الأمر مختلفاً بين النحاة، فإنَّ ذلك كان سبب الاختلاف في التعليلات النحوية، إذ يقول: ((إلا أنَّ التعليل في المنهج النفسي يكون بما يلوح في الذهن في أول وهلة. وبما أنَّ القدرات الذهنية لدى النظار، والدارسين متباينة، وثقافتهم متفاوتة وجب أن تختلف تعليلاتهم بعدد المجتهدين. ولذلك كان من الضروري أن يعقّب الخليل (إن سنح لغيري علة فليأتِ بها))[4] ومن ثم فإنَّ ذاتية المنهج النحوي التي فهمها هؤلاء الباحثون هي ما أسميناها بالذاتية المحضة إلا أنَّنا نرى عكس ذلك، ونفهمها بخلافه، إذ نفهم تلك الذاتية بأنَّها الاطمئنان، والإقرار، والتصديق النفسي بقيمة المعرفة المستنبطة؛ لأنّ ما يستنبط في الاستدلال النحوي كما فهمناه في ضوء المذهب الذاتي هو درجات التصديق، فالنحوي المستقري حينما يستنبط حكماً من مجموعة شواهد، إنَّما يستنبط تصديقَه بصحة الحكم من تصديقِه بصحة تلك الشواهد، ولذلك يسمى الشاهد النحوي بالشاهد؛ لأنَّه يشهد بصحة الحكم.

أمَّا حدود الجانب الذاتي في الاستدلال النحوي، فإنَّ الذي يفهم من نصوص الباحثين التي أشرنا إليها أنَّ الاستدلال النحوي استدلال ذاتي يفتقد المسوغ

(1) أصول النحو العربي د. محمد عيد: 182.

(2) الإيضاح في علل النحو: 66.

(3) نظرية اللسانيات النسبية د. محمد الاوراغي: 36.

(4) المصدر نفسه: 36.

الموضوعي، ويفتقر إلى الأساس المنطقي ؛ لأنّه ((لم يكن ثمة منهج علمي موضوعي يخضع له البحث النحوي، ويلتزمه الباحثون على اختلاف مدنهم، وأفكارهم، وإنَّما منهج ذاتي، ينبثق من الفكر الشخصي))[1]، إلا أنَّ قراءتنا مفهوم الجانب الذاتي في النحو العربي في ضوء المذهب الذاتي تنظر إلى وجود الجانب الذاتي في الاستدلال النحوي بوصفه وجوداً ايجابياً، ويمثل ملمحاً جيداً، وهو لا يأخذ إلا مساحة صغيرة في الاستدلال النحوي تتمثل في تحويل القيمة الاحتمالية إلى تصديق جازم (يقين)، وهذا يعني أنَّ الجانب الذاتي له حدوده التي لا يمكن للذات المستقرية أن تتجاوزها، أو تتعداها، إنَّما يقتصر عملها في تحويلها القيمة التصديقية الكبرى المستنبطة استنباطاً موضوعياً من الشواهد، والقرائن إلى القطع، ودرجة الجزم بصحتها، أي أنَّ وظيفتها تنحصر في تحقيق الاطمئنان، والإقرار النفسي إذا توفرت شروطه المناسبة؛ لذلك أشرنا فيما سبق من البحث إلى أنَّ ما تستنبطه الذات من القيمة التصديقية هو الجزء الأصغر منها فقط، أي الجزء المتبقي لها حتى تصل القيمة التصديقية للحكم المستنبط إلى درجة القطع، وهكذا يكون الجانب الذاتي مشروطاً بتحقق قيمة تصديقية كبرى مستنبطة من الشواهد. ومن ثم يمكن أن نطلق على ذاتية المنهج النحوي التي حددنا مفهومها في هذه الدراسة ((الذاتية الموضوعية))؛ لأنّها تعتمد على أساس موضوعي يتمثل في وفرة الشواهد المؤيدة لصحة الحكم المستنبط. ومن ثم يكون تحقق الجانب الذاتي في الاستدلال الاستقرائي النحوي من الخصائص التي تميزت بها النظرية النحوية العربية القديمة، ومنحتها قوة ودقة كبيرتين، في حين يعدُّها أولئك الباحثون أثراً سلبياً أساء لطبيعة المنهج النحوي.

وما تجدر الإشارة إليه أنَّ النحاة كانوا ملتفتين إلى وجود ما اصطلحنا عليه بـ(الذاتية المحضة)، أو الآراء الفردية، أو التصورات النفسية كما فهمها بعض الدارسين الذين أشرنا إليهم فيما سبق. إذ كانوا يدركون أنَّ هناك آراء، واجتهادات نحوية لم تقم على أساس موضوعي، ولا تمتلك المبرر المنطقي، وكانوا يعون أنَّ الاعتماد على تلك الآراء لا يسمح بقيام نظرية نحوية متماسكة تؤدي وظيفة البيان، والتبيين؛ لأنَّ المنهج العلمي في تأسيس النظرية النحوية العربية يقتضي أن يكون الجانب الذاتي، أو الاطمئنان

(1) الحذف والتقدير في النحو العربي: 10

النفسي محدوداً ومقيداً. إذ ربطوا حصول التصديق الجازم بالاطراد، أو الكثرة. ومن ثم فإنَّ التصديق بالحكم النحوي- كما مرَّ- يأتي من مصدرين، الأول: اطّراد الظواهر النحوية المستقراة، ويتولد منها الجزء الأكبر من القيمة التصديقية، والثاني: الذات المستقرية، ويتولد منها الجزء المتبقي للوصول إلى درجة القطع بصحة الحكم المستنبط. وأي اجتهاد نحوي لا يلتزم بتوازن ثنائية[الذات، والموضوع] -كما رسمها النحويون سيكون اجتهاداً ذاتياً، ورأياً فردياً كما يمكن أن يفهم من بعض نصوصهم التي منها قول المبرد حينما سُئِل عن مسائله التي غلّط بها سيبويه. إذ قال: ((هذا شيء كنّا رأيناه في أيّام الحَدَاثة فأما الآن فلا))[1]، فالمبرد يربط بين الرأي، ومرحلة الشباب نقداً لتلك الآراء، أو المسائل التي كتبها في حداثته، ولا يعني أنَّ كل الآراء التي تصدر في مرحلة الشباب هي آراء ذاتية، واجتهادات فردية، بل إنَّ الأعم الأغلب في الآراء التي تُستنتج في مرحلة الشباب لا تعتمد المبرر العلمي اعتماداً محكماً، ودقيقاً، ويتغلب فيها الجانب النفسي. وهذا المعنى يؤكده ابن ولّاد في كتابه (الانتصار لسيبويه) حينما يناقش المسائل التي خطّأ فيها المبردُ سيبويه، فيوضح أنَّ نقد المبرد لم يكن نقداً مبنياً على أساس علمي متين. ومن ذلك قول ابن ولّاد – مثلاً- عند حديثه عن النسب إلى صاحب البر، فينقل قول المبرد، ثم يردُّه بما يدل على المعنى المتقدم، إذ يقول: ((قال محمد: وكل من رأينا ممن ترضى عربيته يقول لصاحب البُر: بَرّار حتى صار لكثرة استعماله لا يحتاج فيه إلى حجة من شعر، ولا غيره، قال أحمد: ليس في هذه المسألة غير الدعوى، وليست ها هنا حجة، وذلك أنّه ردّ دعوى بدعوى، لأنّ سيبويه قال: لا يُقال هذا، كأنه لم يسمعه من العرب، فادّعى محمد أنَّه يُقال، ولم يأتِ بحجة، وادّعى ذلك في زمن مَن لا تُرضى لغته، ولا يُحتج بقوله، وأنكره سيبويه في زمن مَن يؤخذ بلغته، ويُرجع إلى قوله، ويُستشهد بلفظه، ويُمتنع من التكلم بما امتنع منه، فالنفس إلى الدعوى الأولى اسكنُ فيها، وبها أوثق، لاسيما إذا أضفنا ذلك إلى أنّا لم نسمعه من عالم، ولا مِن عربيّ))[2]. فما ذهب إليه المبرد -كما يرى ابن ولّاد-هو تصور شخصي لا يستند إلى حجة، أي أنَّه رأي ذاتي لا يقوم على أساس علمي ودليل موضوعي.

---

(1) الخصائص: 206/1.

(2) الانتصار لسيبويه على المبرد لابن ولّاد: 214.

ومن أقوال ابن ولّاد التي تشير إلى هذا المعنى تعليقه على الخلاف بين البصريين، وبين الكوفيين حول رافع المبتدأ، والخبر، إذ يرى في تعليقه على رأي سيبويه أنَّه مستنبط من استقراء كلام العرب[1] [يعني على وفق الرؤية العلمية]، وحينما يعلق على رأي الكوفيين، نجده يقول: ((وهذا ظن لا دليل معه، وتحكم لا حجة تصحبه))[2]، ومعنى قوله ظن، وتحكم إشارة إلى الاعتقاد، أو التصور الذي يستند إلى الجانب الذاتي، أي أنَّ هذا تصديق ذاتي لا يقوم على أساس علمي.

ومن النصوص التي تشير إلى إدراك علماء العربية تحكم الجانب الذاتي (الذاتية المحضة) قول ابن جني: ((فكلّ من فُرِق له عن علّةٍ صحيحة، وطريقٍ نَهْجِةٍ كان خَلِيل نفِسه، وأبا عَمْرو فكرِه إلا أننا مع هذا الذي رأيناه وسوَّغنا مرتكبَه لا نسمح له بالإقدام على مخالفِة الجماعة التي قد طال بحثُها وتقدَّم نظرها. .. إلاَّ بعد أن يناهضه إتقاناً، ويثابته عِرفاناً ولا يُخلِد إلى سانح خاطره، ولا إلى نَزْوةٍ من نَزَواتِ تفكّره))[3]. فابن جني يشير إلى إمكان الاجتهاد النحوي مثلما اجتهد السلف الصالح من علمائنا اللغة، والنحو إلا أنَّ ذلك مشروط بمجوعة من الضوابط الأساسية التي أهمها ألّا يُخلِد المجتهد النحوي في عملية الاجتهاد إلى سانح خاطره، ولا إلى نَزْوةٍ من نَزَواتِ تفكّره. وهو يفصح بذلك عن أسس منظومة الإنتاج المعرفي عند النحويين التي ترفض اعتماد الذاتية المحضة في عملية الاستدلال؛ لأنَّها لا تقبل الآراء الفردية، والتصورات الشخصية.

ومن النصوص التي تدل على هذا المعنى ما جاء في كتاب الإنصاف للانباري، فقد علق على بعض أرآء الكوفيين ببعض التعليقات التي تدل على أنَّها أراء ذاتية لا دليل على صحتها، وأنَّها تصورات شخصية تفتقر إلى المبررات العلمية وذلك مثل تعليقه على رأي الكوفيين في المنادى المفرد العلم، إذ إنَّ بعضهم يرى أنَّه مرفوع من غير رافع[4]، فيُعلّق الأنباري على هذا الرأي بقوله: ((وقولهم إنا رفعناه قلنا وكيف رفعتموه ولا رافع له وهل لذلك قط نظير في العربية وأين يوجد فيها مرفوع بلا رافع أو منصوب بلا ناصب أو مخفوض بلا خافض وهل ذلك إلا تحكمٌ مَحضٌ لا يستند إلى

(1) ينظر: المصدر نفسه: 129.

(2) ينظر: الانتصار لسيبويه على المبرد: 129.

(3) الخصائص: 190/1

(4) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 323/1.

دليل))[1]، وقوله تحكم محض يعني تصور شخصي، كما أنَّه يدل على أنَّ هذا الرأي هو اجتهاد فردي محض، وبتعبير آخر إنَّ القيمة التصديقية له لم تكن وليدة المسوّغات الموضوعية (الاطراد، والكثرة)، وإنَّما هو تعبير عن تصورات الذات المستنبطة فحسب. وقد تكررت كلمة (تحكم) بهذا المعنى عند النحويين كثيراً[2].

وقد يعبر النحويون عن الرأي الذاتي بالدعوى كما نلحظ ذلك في ردِّ السيرافي على ما ذهب إليه الفراء من أنَّ أصل (لن)، و(لم)، و(لا) واحد، وأنَّ الميم، والنون مبدلتان من الإلف (لا)، إذ قال: ((وهذا ادعاء شيء لا نعلم فيه دليلاً، فيقال للمحتج عنه. ما الدليل على ما قلت؟ فلا يجد سبيلا إلى ذلك))[3]. وكما يتجلى هذا المعنى في ردِّ الأنباري رأي من ذهب إلى أنَّ أصل التعجب الاستفهام، إذ قال: ((أما قولهم إنَّ التعجب أصله الاستفهام، ففتحوا آخر أفعل في التعجب للفرق بين الاستفهام والتعجب، فمجرد دعوى لا يقوم عليها دليل إلا بوحي، وتنزيل، وليس ذلك سبيل مع أنَّه ظاهر الفساد والتعليل؛ لأنَّ التفريق بين المعاني لا توجب إزالة الإعراب عن وجهه في موضع ما فكذلك هاهنا))[4]، كما أنَّ الرضي يستعمل كلمة (دعوى) بالمعنى نفسه في قوله: ((فإن قيل: خبر المبتدأ، أيضاً إذا كان جملة يصير بسبب المبتدأ، بتقدير المفرد، قلت: لا نسلم، وما الدليل على ذلك؟، فإن هذا دعوى من بعض النحاة أطلقوها بلا برهان عليها قطعي سوى أنَّهم قالوا: الأصل هو الإفراد، فيجب تقديرها بالمفرد، وهم مطالبون بأنَّ أصل خبر المبتدأ الأفراد، بل لو اُدعي أنَّ الأصل فيه الجملة، لم يبعد؛ لأنَّ الإخبار في الجمل أكثر، وكونها في محل الرفع لا يدل على تقديرها بالمفرد))[5]. وقد تكررت كلمة الدعوى بمعنى الرأي الذي يفتقد مسوّغه الموضوعي في مواضع كثيرة من كتب النحاة[6].

---

(1) المصدر نفسه: 327/1.

(2) ينظر: شرح الكافية: 162/2، 305، وحاشية الصبان: 340/1، ، 461.

(3) شرح كتاب سيبويه: 83/1.

(4) الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/ 137م 15.

(5) شرح الكافية: 103/4.

(6) ينظر على سبيل المثال: الإنصاف في مسائل الخلاف: 214/1، 264، 300، 328، 368، 799/2، 818، واللباب في علل البناء والإعراب للعكبري: 340/2، وشرح الكافية: 298/2، 460، وحاشية الصبان: 9/2، 450، 63/3.

الفصل الثالث:

الاستدلال القياسي

المبحث الأول:

مفهوم القياس النحوي المعرفي

توطئة

إنَّ اختيارنا القياس موضوعاً لهذا الفصل بعد حديثنا عن الاستقراء عند النحويين لم يكن بدافع الأهمية الكبرى التي نالها القياس النحوي حتى قالوا: ((إنَّ إنكار القياس في النحو لا يتحقق؛ لأنَّ النحو كله قياس.. . فمن أنكر القياس، فقد أنكر النحو، ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة))[1]، وقالوا: ((لولا القياس لانسَدَّ بابُ النحو))[2]، أو لأنَّه من الموضوعات التي نالت حظاً وافراً من الدراسات الحديثة حتى صار من غير الممكن لأيِّ قراءة أن تتجاهل موضوعة القياس النحوي.

وإنَّما دفعنا إلى أن نجعل القياس النحوي مفردتنا الثانية بعد الاستقراء هو أنَّ القراءة المعرفية للنحو العربي تثبت – كما سيُبين هذا الفصل أنَّ القياس النحوي يمثل جزءاً من بنية الاستقراء النحوي. ولا نريد أن نستبق ما يُبينه هذا الفصل، ونتعجل نتائجه، وإنَّما أردنا أن نبين بعض ما يصبو البحث إلى تحقيقه في هذا الفصل مُنطلِقاً من القول بالارتباط المعرفي بين القياس النحوي وبين الاستقراء النحوي، واعتقاداً بأنَّ أيَّ دراسة تفصل بين الاستقراء والقياس في النحو لا تتمكن من إعطاء تصور قريب من واقع النظرية النحوية العربية.

---

(1) لمع الادلة: 95

(2) ارتقاء السيادة في علم أصول النحو للشيخ يحيى بن محمد أبي زكريا الشاوي المغربي الجزائري: 62

بنية القياس المعرفية في دلالتيه اللغوية والاصطلاحية:

حينما نتحدث عن القياس لغةً، واصطلاحاً لا نريد من ذلك تكرار ما قاله الدارسون قديماً، وحديثاً، وإعادة ما طرحه الباحثون حول أركانه، وأنواعه بقدر ما نريد إعادة قراءة مفهومي القياس اللغوي، والاصطلاحي لتحديد المحور الذي يمثّل بنية القياس المعرفية في ضوء مباحث نظرية المعرفة التي عرضناها في الفصل الأول. وفي ضوء تفسير المذهب الذاتي لهذا المحور، أو هذا المبحث من المباحث المعرفية.

والقياس لغةً: التقدير على مثال الشيء، وهو مصدر الفعل (قاس)، قال ابن منظور: ((قاسَ الشيء يَقيسُه قَيْساً، وقياساً، واقْتاسه، وقَيَّسه إِذا قدَّره على مثاله))[1]، أي أنّ القياس عملية تقدير مشروطة بتحقق المماثلة بين المقيس، والمقيس عليه، وهذا ما أكده أبو البقاء الكفوي في كلياته، إذ يرى أنَّ ((القياس هو عبارة عن التقدير.. . وهو تشبيه الشيء بالشيء يقال: هذا قياس ذاك إذا كان بينهما مشابهة))[2]، وهو ما نجده في تعريف المعجم الوسيط، إذ جاء فيه ((القياس في اللغة ردُّ الشيء إلى نظيره))[3]، فدلالة القياس اللغوية تعني أنَّه عملية قائمة على وجود ثلاثة عناصر، المقيس، والمقيس عليه، والمماثلة، أو المشابهة بينهما، وهي شرط في صحة الحكم القياسي الذي يهدف إلى جعل حكم المقدر هو حكم المقدر عليه نفسه، أي أنَّ حالهما واحدة.

والقياس في الاصطلاح ((عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل: هو حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل: هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع، وقيل: هو اعتبار الشيء بالشيء بجامع، وهذه الحدود كلها متقاربة))[4]. ونلاحظ أنَّ مفهوم القياس الاصطلاحي يشترط المناسبة والتماثل بين المقيس، والمقيس عليه أيضاً، وهو الشرط نفسه الذي تقتضيه الدلالة اللغوية لتحقيق عملية المقايسة، والتقدير.

ومفهوم القياس اللغوي، والاصطلاحي يدل على أنَّ بنية القياس النحوي قائمة على أساس تعميم حكم الأصل، وإن كانت غاية القائس تحديد حكم الفرع بتقديره

---

(1) لسان العرب: 3793، (قيس).

(2) الكليات: 713.

(3) المعجم الوسيط: 770، (قيس).

(4) لمع الأدلة: 93، وينظر: ارتقاء السيادة في أصول النحو: 61.

على حكم الأصل، أو بحمله عليه، أو إلحاقه به، ولكنَّ الأساس الذي تستند اليه العملية القياسية هو التعميم، فالقائس النحوي لا يصدر حكماً من عنده، ولا يبتكره، وإنَّما يمدُّ حكم الأصل إلى الفرع[1] على أساس التماثل الحاصل بينهما. وما يدل على أنَّ القياس النحوي هو عملية تعميم جملة أمور منها:

١. إنَّ النحويين يشترطون في الأصل المقيس عليه أن يكون مُطّرِداً[2]، ((والمقصود بالاطراد في هذا المعرض هو الاطراد في السماع، والقياس معا. أمَّا الاطراد في السماع، فمعناه كثرة ما ورد عن العرب كثرة تنفي عن المقيس عليه أن يُرى قليلاً، أو نادراً، أو شاذاً. وأمَّا الاطراد في القياس. فموافقة المقيس عليه لقاعدة سواء أكانت هذه القاعدة أصلية كقاعدة رفع الفاعل، أو فرعية كقواعد الإعلال، والإبدال.. . وشرط المطرد في السماع ألا يكون شاذاً في القياس))[3]، فمعنى الاطراد الذي هو ((مناط القياس))[4] أن يتصف الأصل المقيس عليه بالعموم، والشمول، أي أنَّ النحويين يشترطون في عملية القياس أن يكون الأصل شيئاً عاماً، وهذا يدل على أنَّ هذه العملية هي عملية تعميم، فالنحويون يريدون تعميم حكم ما يتصف بالعموم؛ لأنَّ تعميم الحكم الذي يتصف بالعموم يكون أكثر قبولاً من تعميم الحكم الذي لا يتصف بالعموم، ويمثل حالة خاصة بشيء محدد. ومن هنا نستطيع فهم عبارة الحضرمي ليونس (عليك ببابٍ من النحو يطرَّد وينقاس))[5]، إذ جعل الاطراد مقدمة القياس[6]، أي جعل اتصاف الأصل بصفة الاطراد التي تعني عموميته مقدمة للقياس عليه.

---

(1) ينظر: بنية العقل العربي: 139.

(2) ينظر: الأصول: 56/1، والخصائص: 97/1، والشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: 245-246.

(3) الأصول: 156.

(4) المصدر نفسه: 135.

(5) طبقات النحويين واللغويين: 32، وينظر: إنباه الرواة: 108/2.

(6) آلية القياس على المطرد الكثير هي الطريقة الغالبة في الاستدلال القياسي إلا أنَّ بعض النحاة قد لا يلتزم بشرط الكثرة فيقيس على القليل، أو النادر كالاخفش، والكوفيين، ينظر: القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة محمد عاشور السويح: 161، 231. ولكن هذا القياس لا يكون في القواعد الأصول كالمبتدأ، والخبر، والفاعل، والمفعول، وغيره من الأبواب النحوية فقد قيست هذه القواعد على أساس المطرد الكثير.

٢. يرفض النحويون أن يكون الأصل المقيس عليه شاذاً. ومفهوم الشذوذ عند النحويين يقوم على أساس مخالفة المطرد في كلام العرب[1]. وما يخالف المُطّرد هو ما يخالف العام الشائع في كلام العرب، وجواز القياس عليه يعني جواز القياس على ما لم يتصف بالعموم، أي ما ليس من شأنه أن يكون عاماً، بل يمثل ظاهرة خاصة بمجموعة من التراكيب. ولا يمكن أن يمدَّ الحكم الذي لا يتصف بالعموم؛ لأنَّ القياس عملية تعميم.

٣. إنَّ العلة التي تمثل ((محور التفكير القياسي))[2] قد اشترط النحويون للاعتماد عليها في عملية القياس أن لا تكون علة خاصة، أو علة قاصرة غير مطّرِدة[3]، أي أن لا تكون العلة مخصصة بشيء معين، فلا توجد إلا فيه، ولا تتعداه إلى غيره ((كالعلة في قولهم: (ما جَاءَتْ حَاجَتُكَ) و(عسى الغُوَيْرُ أبؤساً)، فإنَّ (جاءت)، و(عسى) أُجريا مجرى (صار) فجُعِلَ لهما اسم مرفوع، وخبر منصوب، ولا يجوز أن يجريا مجرى صار في غير هذين الموضعين، فلا يقال: (ما جاءت حالتك)، أي صارت، و(لا جاء زيد قائماً) باجراه مجرى صار))[4]، ومن ثم اشترطوا لصحة القياس أن تكون العلة مُطّردة. ومعنى إطّرادها، وعدم تخصيصها، وقصورها أن توجد في مواضع كثيرة، أي أن تتصف بالعموم حتى يكون تعميمها مقبولاً؛ لأنَّ القياس عملية مدّ، وتعميم، ومن ثم يجب أن تتصف أركانه الأساسية بصفة العموم.

٤. بعض تعريفات القياس التي ذكرها الأنباري توحي بأنَّه عملية تعميم حكم الأصل كقوله: ((إجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل: هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع))[5]. فإجراء حكم الأصل على الفرع هو تعميم ذلك الحكم

---

(1) ينظر: الأصول: 56/1، ورسالتان في اللغة: 73و الأمالي النحوية: 76/4، والشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: 269-270.

(2) بنية العقل العربي: 158.

(3) ينظر: الخصائص: 169/1، ولمع الأدلة: 115، والاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي: 284، وفيض نشر الانشراح: 908.

(4) الاقتراح في علم أصول النحو: 284-285.

(5) لمع الأدلة: 93، وينظر: ارتقاء السيادة في أصول النحو: 61.

ليشمل الفرع، كما أنَّ الإلحاق يعني زيادة عدد الأشياء التي ينطبق عليه ذلك الحكم، مما يجعل ذلك الحكم عاماً.

٥. يفسر السيد محمد باقر الصدر القياس الفقهي لاسيما عند الفقهاء الأحناف بأنَّه خطوة من خطوات الاستقراء[1]، ويبدو من كلامه أن الخطوة الاستقرائية التي يمثلها هذا القياس هو التعميم الاستقرائي. ولما كان القياس الفقهي هو القياس الذي تأثر به النحويون[2]، فإنَّنا يمكن أن نطمئن إلى أنَّ القياس النحوي هو عملية تعميم مثلما أنَّ القياس الفقهي عملية تعميم، بل إنَّ الدكتور محمد عابد الجابري يصرّح بأنّ كلا القياسين الفقهي، والنحوي لاسيما القياس الاستعمالي، أو قياس النصوص عند النحويين بأنه ((عبارة عن تعميم نتيجة الاستقراء))[3].

وهذه النقاط تؤكد أنَّ القياس النحوي عملية تعميم حكم الأصل ليشمل الفرع، أي أنَّ العملية القياسية تقوم في جوهرها على مبدأ تعميم حكم الأصل، ومن ثم يمكن تعريف القياس النحوي بأنَّه منظومة استدلالية قائمة على أساس التعميم، أي أنَّ هذا القياس يمثل جزءاً من منهج الاستقراء النحوي وهو أمر لا ينحصر في نوع من أنواع القياس دون غيره كما سنبينه في الموضوع الآتي.

أنواع القياس النحوي، ومبدأ التعميم:

تعدد تقسيم القياس النحوي في الدرس الحديث لتعدد الاعتبار المعتمد عليه في عملية التقسيم إلا أنَّنا سنتعمد التقسيم الذي يصنف القياس النحوي في نوعين، الأول: القياس الاستعمالي[4].

---

(1) ينظر: دروس في علم الأصول: 172/1.

(2) ينظر: لمع الأدلة: 80، وبنية العقل العربي: 150، ومنهج الاستقراء في الفكر الإسلامي: 83، وأصوليو النحو وتأثرهم بأصولي الفقه سعد عبد الحسين فرج الله: 4، والاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول رائد عبدالله السامرائي: 14.

(3) بنية العقل العربي: 151.

(4) ينظر: الأصول: 153.

أو قياس الأنماط[1]، أو القياس الطبيعي[2]، أو القياس الاستقرائي[3]. والثاني: قياس الأحكام[4]، أو القياس النحوي[5]، أو القياس الشكلي[6]، أو قياس الظواهر[7]، أو القياس التعليلي[8].

واختيارنا لهذا التقسيم جاء لأسباب عديدة، أهمها: أنَّ معظم الدارسات الحديثة تكاد تتبنى هذا التقسيم، وتعتقد بصحته[9]، وثانيها: أنَّه أقرب إلى واقع الدرس اللغوي النحوي، وطبيعة النظرية النحوية العربية كما سنين ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى. وثالثاً: عادةً ما يتخذ هذا التقسيم دليلاً على تحول المنهج النحوي، وتغيّره، وتبدّل بنيته الفلسفية، والمعرفية[10]. إذ يرى بعض الدارسين أنَّ النوع الأول من القياس ممثلاً لأصالة المنهج النحوي[11]، وأسلوبه الفطري[12]، ومنطقه الطبيعي[13]، فيرونه منتجاً إسلامياً محضاً[14]. أمَّا قياس الأحكام، أو القياس الشكلي، فيمثل المرحلة الجديدة-كما يذهب

---

(1) ينظر: الأصول: 153.

(2) ينظر: من أسرار اللغة د. إبراهيم أنيس: 15.

(3) ينظر: أصول التفكير النحوي د. علي أبو المكارم: 8.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 89.

(5) ينظر: الأصول: 154.

(6) ينظر: أصول التفكير النحوي: 73، ونظرية الأصل والفرع في النحو العربي د. حسن خميس الملخ: 173.

(7) ينظر: أصول التفكير النحوي: 83.

(8) ينظر: تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب د. محمد المختار ولد أباه: 35.

(9) ينظر: الأصول: 151، أصول التفكير النحوي: 9، 75، ولغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية: 61، القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة: 104-105، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب: 35، والقياس في اللغة العربية د. محمد حسن عبد العزيز: 19، ونظرية التعليل النحوي في الدرس اللغوي في القديم والحديث د. محمد بن سليمان بن مهنا الكندي: 77، والنحو العربي والعلوم الإسلامية د. محمد الحباس: 308.

(10) ينظر: النحو العربي نقد وتوجيه د. مهدي المخزومي: 24، 29، 30، ومدرسة الكوفة: 65-66.

(11) ينظر: تقويم الفكر النحوي د. علي أبو المكارم: 79.

(12) ينظر: مدرسة الكوفة: 66، والرضي الاسترباذي أمير علي توفيق: 149.

(13) ينظر: الأصول: 48، والحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي د. عبد العال سالم مكرم: 109.

(14) ينظر: بنية العقل العربي: 137، منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي: 83، 84، و مراحل تطور الدرس النحوي د. عبدالله بن حمد الخثران: 96.

إلى ذلك بعض الدارسين المحدثين- التي دخلها النحو العربي، فتغير منهجُه، وتبدلت أصولُه[1]، وتعددت مرجعياته الفلسفية، والمعرفية[2].

النوع الأول: القياس الاستعمالي:

ويعرّف الأنباري هذا النوع بقوله: ((حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه كرفع الفاعل، ونصب المفعول في كل مكان، وإن لم يكن كل ذلك منقولاً عنهم، وإنَّما لما كان غير المنقول عنهم في معنى المنقول كان محمولاً عليه، وكذلك كل مقيس في صناعة الإعراب))[3]، ولاشك أنَّ هذا اللون من القياس يمثل ((جوهر الممارسة النحوية باعتبار أنَّها انتحاء سمت كلام العرب في الكلام))[4] كما أنَّ هذا القياس يجسد الغاية التي تأسس علم النحو من أجلها، والهدف الذي يسعى النحويون إلى تحقيقه، وما يسوغ الاعتماد عليه، وما يشّرع حاجة الإنسان الذي يرغب أن يتكلم العربية إليه مبدأ استحالة إحصاء الكلام العربي إحصاءً تاماً، وحصره حصراً دقيقاً، وبتعبير آخر إنَّ إقرار النحاة بصحة هذا القياس، واتخاذه وسيلة لمجاراة العرب في كلامها، كان بسبب إيمانهم أن تعلم العربية عن طريق النقل، والرواية أمر يستحيل حصوله، ويستبعد تحققه. ومن ثم أجاز النحاة للمتكلم العمل بهذا النوع من القياس تعويضاً عما لم يسمعه، وبديلاً عما فاته من كلام العرب، كما في قول أبي عثمان المازني: ((وهذا هو القياس، ألا ترى أنَّك إذا سمعت (قام زيدٌ)، أجزتَ أنت (ظرُفَ خالدٌ، وحمُق بشرٌ)، وكان ما قسته عربياً كالذي قستَ عليه؛ لأنَّك لم تسمع من العرب أنت ولا غيرُك اسمَ كلِّ فاعلٍ، ومفعولٍ، وإنَّما سمعت بعضاً، فجعلته أصلاً، وقستَ عليه ما لم تسمع، فهذا أثبت، أقيس))[5]، وهو المعنى نفسه الذي أشار اليه الأنباري بقوله: ((اجمعنا إذا قال العربي: كتبَ زيدُ، فإنَّه يجوز أن يسند هذا الفعل إلى كل

---

(1) ينظر: النحو العربي والدرس الحديث د. عبده الراجحي: 69، وأصول النحو دراسة في فكر الأنباري د. محمد سالم صالح: 63.

(2) ينظر: أصول التفكير النحوي: 74، وأصول النحو دراسة في فكر الأنباري: 69، والرضي الاستراباذي: 149.

(3) الإغراب في جدل الإعراب: 45 – 46.

(4) بنية العقل العربي: 151.

(5) المنصف لابن جني: 180.

اسم مسمى تصح منه الكتابة سواء كان عربيا أو أعجمياً نحو: زيد، وعمرو، وبشير، وأردشير إلى ما لا يدخل تحت الحصر، وإثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال))[1]، وهو ما أكده ابن خروف في شرحه (كتاب سيبويه)، إذ يقول: ((إنَّ الأئمة رحمهم الله لما نظروا كلام العرب، ووجدوه متسعاً لا تضبطه الحدود، ولا يحصره القياس اعملوا أنفسهم في حصر ما أمكن منه، ورده إلى قوانين يُعمل عليها، فيُعلم بذلك من كلام العرب ما لا يمكن ضبطه بالحفظ. .. فجمعوا الكثير الذي لا يضبطه الحفظ في القليل بالقياس، فاستغنى من أخذ عنهم، ومن أتى بعدهم بحفظ قوانينهم، وأكثر عللهم، وما قيدوه بذلك عن حفظ ما لا ينحصر))[2]، ومن ثم أصبح هذا القياس جزءاً مهماً من تعريف النحو، إذ قيل: إنَّه ((علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب))[3]، وأنَّ إنكاره يعني إنكار النحو كما ذكر الأنباري.

ومادام هذا القياس عبارة عن مقاييس مستنبطة من الاستقراء كما ينصُّ على ذلك تعريف النحو السابق، فإنَّ هذا يعني أنَّ بنيته المعرفية هي بنية القاعدة الاستقرائية، أو القضية الاستقرائية التي تقوم على أساس التعميم؛ لأنَّ كل منتج استقرائي، إنَّما يتم استنباطه من بعض ما يستقرأ، ويعمم على كل نظائره، أو يُنقل من دائرة الخاص إلى دائرة العام، أي أنَّ المرحلة التالية لمرحلة استقراء الظواهر هي مرحلة تعميم الحكم المشترك بينها على الظواهر التي لم يشملها الاستقراء. ومن ثم تتولد ضرورة تعميم نتيجة كل استقراء من استحالة القيام باستقراء تام[4]. وهذا ما صرّح به النحويون، إذ يرون أنَّ الذي ألجأهم إلى القول بصحة القياس (التعميم) هو أنَّ ((إثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال))[5]، ومن ثم ((إذا بطل أن يكون النحو رواية ونقلاً، وجب أن يكون قياساً، وعقلاً))[6].

ومن الواضح أنَّ ((هذا النوع من القياس هو عبارة عن تعميم نتيجة الاستقراء

(1) لمع الأدلة: 98.
(2) تنقيح الألباب في غوامض الكتاب: 284.
(3) الأصول: 35/1، وينظر: كتاب التكملة: 173، والخصائص: 189/1، والمقرب في النحو: 45/1.
(4) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 19.
(5) لمع الأدلة: 98.
(6) المصدر نفسه: 99.

ـاستقراء عينات على المجموع الذي استقرئت منه))[1]، وما يؤكد هذا المعنى تصور النحويين للعلل التي يعتمد عليها هذا القياس، إذ يصفونها بـ((العلل التعليمية))؛ لأنَّ وظيفتها أن تُمكن المتكلم من النطق بما لم يسمع بحكمه من كلام العرب، وأن يعمم ما رُوي على ما لم يروَ، فهذه العلل تسوغ التعميم، وتعلله، قال الزجاجي: ((فإما التعليمية فهي التي يُتوصَّل بها إلى تعلُّم كلام العرب؛ لأنَّا لم نسمع نحن، ولا غيرنا كل كلامها منها لفظاً، وإنَّما سمعنا بعضاً، فقسنا عليه نظيره، مثال ذلك أنا لما سمعنا: قام زيد، فهو قائم، وركب، فهو راكب، عرفنا اسم الفاعل، فقلنا: ذهب، فهو ذاهب، وأكل، فهو آكل. .. فمن هذا النوع من العلل قولنا: إنَّ زيداً قائمٌ، بمَ نصبتم زيداً ؟ قلنا: بإنَّ؛ لأنَّها تنصب الاسم، وترفع الخبر؛ لأنَّا كذلك علمناه، ونعلمه، وكذلك قام زيدٌ، إن قيل: لم رفعتم زيداً ؟، قلنا: لأنَّه فاعل اشتغل فعلُه به، فرفعه، فهذا، وما أشبهه من نوع التعليم، وبه ضبط كلام العرب))[2]. ومما تقدم يتضح أنَّ هذا اللون من القياس النحوي يقوم على أساس مبدأ التعميم.، وأنَّ النحويين أقروا بصحته لعدم إمكان تعلم لغة العرب عن طريق الرواية، أو السماع كما صرّح بذلك النحويون.

النوع الثاني: قياس الأحكام:

سُميَّ هذا القياس بمسميات عديدة كما أشرنا إلى ذلك. بعضُها طُرِحَ بلحاظ مفردة من مفردات تعريفه، إذ عرّف بـ((تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل: هو حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع))[3]، فنجد أنَّ مصطلح (قياس الأحكام) قد لُوحظ فيه الهدف الذي تحققه العملية القياسية، إذ إنَّها تهدف إلى تمديد حكم الأصل ليشمل الفرع، أو تهدف إلى إعطاء الفرع حكم الأصل، أي أنَّ مدار البحث في هذا للون من القياس هو الحكم النحوي. وسمي بالقياس التعليلي؛ لأنَّه كان يبحث عن العلة التي تبرِّر إلحاق الفرع بحكم الأصل.

ونعتقد أنَّ بعضاً من المسميات كانت وليدة قراءة عجلى لمصطلح القياس، فلم تعِ أسسه المعرفية، وأبعاده العلمية، فمصطلح القياس النحوي حينما يُراد منه الدلالة

---

(1) بنية العقل العربي: 151.

(2) الإيضاح في علل النحو: 64.

(3) لمع الأدلة: 93.

على قياس الأحكام فقط، فإنَّ استعماله بهذه الدلالة يُخرج النوع الأول (القياس الاستعمالي)[1] من دائرة علم النحو على الرغم من أنَّ النحو العربي علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، أي أنَّ النحو علم بالقياس الاستعمالي بحسب الاصطلاح الحديث؛ لذلك فأنَّ مصطلح القياس النحوي يجب أن يدل على نوعي القياس بشكل عام، فلا يمكن أن تقتصر دلالته على قياس الأحكام فقط. أما مصطلح القياس الشكلي. فإنَّه يرى أنَّ قياس الأحكام يتضمن قياس حكم الفرع على حكم الأصل على أساس الارتباط الشكلي (اللفظي) بينهما، وهذا الأمر غير دقيق. كما سيتبين لنا مما يأتي من هذا الفصل. .

ويبدو أنَّ إشكالية القياس في الدرس النحوي القديم كانت بسبب وجود هذا النوع من القياس (قياس الأحكام). وما جعله مفهوماً مشكلاً اختلافه عن القياس الاستعمالي في بعض المبادئ المعرفية، إذ إنَّه يقوم على أساس التشابه. وقد اختلف الدارسون المحدثون في تحديد مرجعيته في النحو العربي، إذ تعددت اتجاهاتهم في تحديد المصدر الذي استقى منه النحويون آلية هذا القياس. إذ انقسموا إلى اتجاهين هما:

الاتجاه الأول[2]: ذهب أصحابه إلى أنَّ النحاة اقتبسوا الآلية القياسية النحوية من العلوم الإسلامية الأخرى كالفقه، والأصول، والكلام.، والاتجاه الثاني[3]: ذهب أصحابه إلى أنَّ النحاة أخذوا القياس من فلسفة أرسطو، ومنطقه بعد ترجمتها إلى اللغة العربية، أو السريانية. وأصحاب هذه الدعوى هم الذين أطلقوا مصطلح القياس الشكلي على هذا النوع من القياس[4].

(1) وهذا ما وقع فيه د. تمام حسان، إذ لم يجعل القياس الاستعمالي نحواً، وإنَّما النحو عنده ما أسماه بقياس الأحكام. ونسب ذلك إلى النحاة، ينظر الأصول: 151 في حين نجد أنَّ تعريف النحو عند معظم النحاة هو علم بالمقياس الاستعمالي كما أشرنا إلى ذلك.

(2) ينظر: في أصول النحو سعيد الأفغاني: 100-104. والنحو العربي والدرس الحديث: 195، وتاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب: 33، والقياس في اللغة العربية: 19، ومراحل تطور الدرس النحوي: 96.

(3) ينظر: مدرسة الكوفة: 466، 467، 468، والنحو العربي د. مازن المبارك: 74، وأصول النحو العربي في نظر النحاة د. محمد عيد: 72، تقويم الفكر النحوي: 123، والعلة النحوية: 59. والتعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين دراسة ابستمولوجية د. جلال شمس الين: 173، الاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول: 99.

(4) يبدو أنَّ الرماني في رسالته في الحدود النحوية قد سبق المحدثين إلى تعريف القياس النحوي تعريفاً منطقياً، ينظر: رسالتان في النحو واللغة: 66.

ولما كانت المرجعية الفلسفية لأي مفهوم هي التي تحدد بنيته المعرفية، فلا ريب في أنَّ القول بتعدد مرجعية القياس في النحو يعني تعدد بنيته المعرفية، وهذا ما حصل فعلاً، فهناك بنية أرسطية لقياس الأحكام، وبنية إسلامية. ونأتي على مقارنة كلتا البنيتين لبيان مفهوم القياس عند النحويين.

بنية القياس المعرفية بالمفهوم الأرسطي:

أصحاب هذا الاتجاه يرون كما أشرنا قبل قليل أنَّ مرجع القياس في النحو العربي هو منطق أرسطو، وفلسفته، وهو يحمل مفهوم القياس المنطقي نفسه، أو صورة مستنسخة عن القياس البرهاني، وإذا كان المفهوم واحداً فهذا يعني أنَّ بنيته الاستدلالية هي بنية القياس البرهاني نفسها التي تعرّف بأنَّها عملية انتقال من العام إلى الخاص، ويُمثل لذلك بالقياس المشهور ((كل إنسانٍ فانٍ، وسقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ))[1]. وعملية الانتقال من العام إلى الخاص لإنتاج معرفة صحيحة يقينية ليست عملية عشوائية، أو ذاتية بل تخضع لشروط تنظمها، وتضبطها، ومن أهم تلك الشروط أنَّها تستند إلى مبدأ أساس هو ((كلما كان شيء عنصراً من فئة، وكانت كل عناصر تلك الفئة تتصف بصفة فإنَّ ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء متصفاً بتلك الصفة))[2]. وهذا المبدأ هو الذي يقرر صحة الاستدلال القياسي، ففي المثال السابق، نقول: كل إنسان فانٍ، وسقراط فرد من أفراد الإنسان الذين يتصفون بصفة الفناء، فيجب أن يتصف بما يتصف به أفراد المجموعة، إذن سقراط فانٍ.

ومن الشروط التي تضبط العملية القياسية والتي تتولد من المبدأ المذكور هو أن يكون الفرد، أو الخاص المنتقل إليه هو فرد من أفراد الكلي، فلا يمكن الانتقال لأي خاص، أو فرد، فعميلة الانتقال تعني ((السير من الكلي إلى الفرد، ومن المبدأ العام إلى التطبيقات الخاصة))[3] فالخاص هو الجزئي الذي يمكن أن ينطبق عليه الكلي، كما في المثال السابق، فالإنسان ينطبق على سقراط كما ينطبق على محمد، وعلي،

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: 5، وينظر: أصول النحو العربي: 67، الاستقراء والمنطق الذاتي: 73، ومنهج الاستقراء العلمي: 117، وتاريخ النحو العربي في المشرق، والمغرب: 33.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 127.

(3) الموضع نفسه.

وزيد، لذلك أخذ سقراط حكم الكلي (الإنسان). فإذا كانت بنية القياس النحوي هي بنية القياس البرهاني نفسها، فيجب أن يكون قياس النحاة هو عملية انتقال من كلي إلى جزئي، أو من عام إلى خاص، ولكي تتبين الدقة العلمية لهذا القول، فإننا نعرض بعض أمثلة النحاة لمقارنة بنيته، أو إنتاجها المعرفي مع بنية القياس البرهاني.

ويمثّل الأنباري للقياس في النحو بعد أن عرَّفه بالتعريفات التي ذكرناها سابقاً بقوله: ((وذلك مثل أن تركب قياس في الدلالة على رفع ما لم يسمَ فاعله، فتقول: اسم اسند إليه الفعل مقدما عليه فوجب أن يكون مرفوعاً قياساً على الفاعل، فالأصل هو الفاعل، والفرع هو ما لم يسمَ فاعله، والعلة الجامعة هي الإسناد، والحكم هو الرفع))[1]. ونلاحظ في هذا المثال أنَّ عملية الاستدلال القياسي انتقلت من (الفاعل) إلى (ما لم يسمَ فاعله)، ويُفترض على أساس أنَّ بنية القياس النحوي بنية منطقية برهانية أن يكون (ما لم يسمَ فاعلُه) خاصاً، أي فرد من أفراد الكلي (الفاعل) وأحد تطبيقاته التي ينطبق عليها كما انطبق لفظ الإنسان في المثال السابق على سقراط إلا أنَّ الأمر مختلف، إذ إنَّ (ما لم يسمَ فاعلُه) ليس فاعلاً حقيقياً؛ لأنَّ الفعل لم يُسند إليه على وجه الحقيقة، أو في الأصل ليكون تطبيقاً من تطبيقات الفاعل الحقيقي، وأحد أفراد الكلي، وهذا ما أشار إليه ابن علّان في شرحه كتاب الاقتراح للسيوطي، إذ يقول: ((والأصل في الرفع هو الحكم أن يكون للأصل المقيس عليه الذي هو الفاعل؛ لأصالة الإسناد فيه، وإنَّما أُجري بالبناء للمفعول، ونائبه ضمير الرفع، وهو الحكم على الفرع الذي لم يسمَ فاعله مع أنَّ الإسناد فيه خلاف الأصل ؛ ولذا غير فيه الفعل عن صيغته إعلاماً بذلك))[2].

ولا يقتصر الاختلاف على هذه النقطة، إذ نلاحظ أنَّ عملية الاستدلال في هذا المثال لم تنتقل من عام إلى خاص، أي لم يكن سير الاستدلال في قياس ما لم يسمَ فاعله سيراً نزولياً من الأعلى إلى الأسفل كما في القياس البرهاني، بل إنَّ الاستدلال في هذا المثال انتقل من الفاعل (المفهوم الأول) إلى ما لم يسمَ فاعله (المفهوم الثاني)، ومن ثم فهو انتقال من مفهوم إلى مفهوم مساوٍ له. ولم يكن انتقال من مفهوم إلى أحد تطبيقاته. أي لم يكن انتقالاً نزولياً بل كان انتقالاً عرضياً.

---

(1) لمع الأدلة: 93.

(2) داعي الفلاح لمخبآت الاقتراح في النحو لابن علان: 254.

ولنأخذ مثالاً آخر لقياس الأحكام عند النحاة وهو قياس إعراب الفعل المضارع لمشابهته الاسم المعرب. إذ نلاحظ أنَّ القياس في هذه المسالة يكون بالصورة الآتية: انتقل حكم الإعراب من الاسم المعرب (الأصل) إلى الفعل المضارع (الفرع) لتحقق وجوه الشبه[1] بينهما (العلة).

ويقتضي القياس النحوي إذا كانت بنيته المعرفية بنية القياس البرهاني أن يكون الفعل المضارع خاصاً، أو فرداً من أفراد الكلي، أو أحد تطبيقاته، أي أن يكون اسماً من الأسماء حتى يمتلك الحكم الذي يمتلكه أفراد مجموعة الأسماء ولكنَّ ذلك غير صحيح؛ لأنَّ الفعل المضارع لا يمكن أن يكون اسماً؛ لأنَّه في الأصل فعل، ووجوه الشبه التي ذكرها النحويون والتي قرّبته من الأسماء لا تخرجه من الفعلية إلى الاسمية في حقيقته، بل يظل فعلاً حقيقياً، ولا خلاف في ذلك.

وهذا يعني أنَّ سير الاستدلال في هذه المسالة لم يكن سيراً نزولياً، من العام إلى الخاص بل كان انتقالاً عرضياً أيضاً. أي أنَّ الذهن البشري انتقل من شيء إلى شيء آخر، فأعطى الأول حكم الثاني على أساس أنَّهما متساويان في الحكم لوجود أوجه شبه بينهما، وهذا ما نقصده بالانتقال العرضي، وهو ما يمكن أن يفهم من وصف السيوطي لهذا القياس بأنَّه ((قياس المساوي))[2]، الذي شرحه ابن علاّن بقوله: ((قياس التساوي، للمساواة بين المحمول، والمحمول عليه))[3] ولاشك أنَّ المساواة بين الأصل، والفرع من خلال إعطاء الثاني حكم الأول تعني تعميم حكم الأصل ليشمل الفرع. فيكون حكمهما واحداً[4]. ومن ثم فإنَّ تفسير بنية القياس النحوي المعرفية بالمفهوم الأرسطي تفسير يجافي واقع النظرية النحوية العربية؛ لأنَّ حركة الاستدلال في تطبيقات هذا اللون من القياس عند النحويين لم تكن حركة من العام

---

(1) ينظر: شرح كتاب سيبويه: 73/1، والتعليقة: 17/1، والإنصاف في مسائل الخلاف: 549/2، وأسرار العربية: 52.

(2) الاقتراح: 220.

(3) داعي الفلاح لمخبآت الاقتراح: 64.

(4) المساواة في الحكم بين الأصل، والفرع لا تعني التطابق التام بينهما في الحكم، بل يرى النحويون أنَّ الفرع يقل مرتبة عن الأصل؛لأنَّ الفروع أبداً تنحط عن درجة الأصول ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 60/1.

إلى الخاص، أي أنَّ سير الاستدلال في القياس النحوي لم يكن سيراً نزولياً، بل إنَّ الاستدلال القياسي النحوي يسير سيراً عرضياً بين شيئين، يريد النحوي التسوية بينهما من خلال القياس.

بنية القياس المعرفية بالمفهوم الأصولي:

أصحاب هذا الاتجاه يرون أنَّ بنية القياس النحوي المعرفية هي بنية القياس الأصولي المعرفية نفسها؛ إذ لا يوجد أحد ((ينكر أوجه الشبه بين القياس الأصولي، والقياس النحوي؛ لأنَّ كليهما حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه))(1)، ومن ثم تكون مرجعية علم الأصول للقياس النحوي من المسلمات عند أصحاب هذا الاتجاه.

والقياس الأصولي كما يعرّفه الآمدي: ((حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم، أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما))(2)، وقد بيّن الآمدي أنَّ معنى الحمل هو ((التشريك في الحكم))(3)، أو هو ((التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقاً))(4)، ويُعرّفه في موضع آخر بقوله: ((إنَّه عبارة عن الاستواء بين الفرع، والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل))(5)، كما يُعرّف القياس الأصولي بأنَّه ((التسوية في الحكم بين أصل منصوص عليه، وفرع لم يُنصّ عليه لمشابهة بينهما))(6)، أو هو ((تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تُدرك بمجرد اللغة))(7)، والمثال المشهور لتمثيل القياس الأصولي: هو ((النبيذ كالخمر في الحرمة للإسكار))(8) فالخمر أصل، والنبيذ فرع، والحكم هو الحرمة. والعلة الجامعة بينهما هي الإسكار، والقياس هنا هو ((تمديد حكم الأصل (ما ورد فيه النص) إلى الفرع (ما لم يرد فيه النص) باعتماد مقول ذلك النص نوعاً من الاعتماد))(9).

---

(1) تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب: 33.

(2) الإحكام في أصول الأحكام الآمدي: 231/3.

(3) لمصدر نفسه: 232/3.

(4) المصدر نفسه: 234/3.

(5) لمصدر نفسه: 237/3.

(6) القياس حقيقته، وحجيته د. مصطفى جمال الدين: 57.

(7) بحوث في علم الأصول احمد الحجي الكردي: 114.

(8) الموضع نفسه.

(9) بنية العقل العربي: 56.

ويتضح من التعريفات، والمثال أنَّ الاستدلال في هذا القياس ينتقل من شيء إلى آخر لمساواتهما في الحكم، أي لجعلهما بحكم واحد، وحركة الاستدلال في هذا القياس هي حركة عرضية تهدف إلى توسيع حكم الأصل ليشمل الفرع الذي وجد فيه علة حكم الأصل نفسها، ومن ثم يكون استواء الأصل، والفرع في الحكم، أو أنَّ تمديد حكم الأصل هو المبدأ الذي ينطلق منه القائس، ومن ثم يكون تعميم الحكم هو المحور الذي تستند إليه بنية القياس الأصولي.

والبنية المعرفية التي تتضمن استدلالاً يتحرك حركة عرضية على أساس مبدأ إمكان تعميم حكم الأصل نجدها نفسها في القياس النحوي، ففي قياس النحاة عمل اسم الفاعل على الفعل المضارع لوجود أوجه الشبه بينهما، نلاحظ أنَّ الاستدلال في هذا القياس يتحرك حركة أفقية تهدف إلى تسوية شيئين في حكم واحد، فهو استدلالٌ يتحرك من حكم الأصل (الفعل المضارع) ليُدخل الفرعَ (اسم الفاعل) في حكم الأول وهو (العمل) لعلة جامعة بينهما، تتمثل في أوجه الشبه بينهما. ومن ثم فإنَّ حكم العمل لم يعد يقتصر على الأفعال، والحروف فحسب، بل صار في عُرف النحاة يشمل جزءاً من الأسماء، أي أنَّ دائرته على وفق هذا القياس أصبحت أوسع، وأشمل، وأكثر عمومية.

ويتبين لنا من هذا التحليل أنَّ بنية القياس النحوي (قياس الأحكام) قائمة على أساس أنَّ حركة الاستدلال فيها حركة أفقية تهدف إلى تعميم حكم الأصل. فهي تبدأ من حكم الأصل، أي أنَّها تبدأ من المقرر، أو الثابت، أو المتسالم على صحته لتدخل الفرع فيه إذا كان في معناه. وهذا يعني أنَّ بنية قياس الأحكام المعرفية هي بنية القياس الاستعمالي نفسها. إذ إنَّ الاستدلال في كليهما يقوم على أساس مبدأ إمكان تعميم حكم الأصل المستنبط، ففي كلا النوعين ((كان الأهم دائماً تعدية الأحكام من المقيس عليه إلى المقيس))[1]، فالنحويون يمدون حكم رفع (زيد) في قول العربي (كتب زيد) ليشمل ((كل اسم مسمى تصح منه الكتابة سواء كان عربياً أو أعجمياً نحو: زيد، وعمرو، وبشير، وأردشير إلى مالا يدخل تحت الحصر))[2] إذا أُسند الفعل إلى

(1) الأصول: 159.

(2) لمع الأدلة: 98.

ذلك الاسم، مثلما يمدون حكم العمل من الأفعال ليشمل نوعاً من الأسماء هو (اسم الفاعل)، إذا وجد ما يسوّغ عملية المد، والتعميم. فكما أنَّ النوع الأول من القياس ((هو عبارة عن تعميم نتيجة الاستقراء))[1]، فإنَّ النوع الثاني منه يعتمد الآلية نفسها، وهي تعميم حكم الأصل، ومدُّه. وما يؤكد هذا المعنى أنَّ بعض التعريفات التي ذكرها الأنباري في تعريف القياس تدل على أنَّ العملية القياسية في النوع الثاني من القياس النحوي قائمة على أساس مفهوم التعميم كقوله: ((إجراء حكم الأصل على الفرع))[2]، و((إلحاق الفرع بالأصل بجامع))[3].

القياس النحوي والمنهج الاستقرائي:

مادام مبدأ التعميم يمثل جوهر العملية القياسية في النحو العربي سواء كان القياس الاستعمالي أم قياس الإحكام، فإننا نستطيع أنَّ نحدد طبيعة العلاقة التي تربط بين القياس النحوي، وبين المنهج الاستقرائي الذي اتبعه النحويون لتأسيس أصول النظرية النحوية العربية من قواعد، وأحكام ولكنَّ هذه النتيجة_ وهي تحديد طبيعة العلاقة بين القياس والاستقراء _ لا يمكن أن نصل إليها إلا بعد أن نُبيّن الموقع المعرفي لمبدأ التعميم في الاستدلال الاستقرائي بشكل عام.

إذ إنَّ التعميم يمثل مرحلة أساسية من مراحل الاستدلال الاستقرائي في عملية انتقاله من الخاص إلى العام، فالمستقري بعد تتبعه الظواهر التي تشترك في ما بينها بصفة معينة، يقوم بتعميم تلك الصفة على الظواهر التي لم يشملها الاستقراء. وعملية تعميم نتيجة الاستقراء تمثّل إحدى أهم المشكلات التي يعانيها الدليل الاستقرائي. ومحتوى هذه المشكلة هو أنَّ المستقري لا يمتلك مسوغاً منطقياً لتعميم نتيجة الاستقراء على الظواهر غير المستقراة[4]، ومن ثم يكون التعميم عملية غير منطقية[5]؛ لأنَّها لا تمتلك مسوّغ التحول من الخاص إلى العام، وتفتقر إلى المبدأ المنطقي الذي

(1) بنية العقل العربي: 151.

(2) لمع الأدلة: 93.

(3) الموضع نفسه.

(4) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 27، والاستقراء والمنطق الذاتي: 30، ومنهج الاستقراء العلمي: 169.

(5) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 7، ورودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية: 181، والاستقراء والمنطق الذاتي: 144.

يعتمد عليه في تعميم نتيجة الاستقراء على الظواهر غير المستقراة[1]؛ لذلك حاولت الاتجاهات الفلسفية تفسير حالة التعميم، وإخضاعها للمنطق الذي يؤمن به كل اتجاه. فذهب الاتجاه الأرسطي إلى جعل عملية التعميم عملية قياسية، ومن ثم جعل بنية الاستدلال الاستقرائي المعرفية بنية قياسية كما بينا في الفصل الثاني[2]. أمّا المذهب الذاتي، فانه فسّر التعميم الاستقرائي على أنه عملية توالد ذاتي، تتم على وفق الطريقة الذاتية التي يتبناها هذا المذهب.

ويمكن أن نقرر على أساس التوضيح المتقدم أنَّ القياس النحوي (التعميم باصطلاحات الدراسات الاستقرائية) يمثل مرحلة أساسية من مراحل الاستدلال الاستقرائي النحوي، ينتقل إليها المستقري النحوي بعد تتبعه الظواهر النحوية في كلام العرب، ويقوم فيها بتعميم نتيجة استقرائه مجموعة من الظواهر النحوية على ظواهر أخرى لم يشملها ذلك الاستقراء سواء أكان القياس، أو التعميم قياساً استعمالياً أم قياس أحكام، ومن ثم لا يمكن أن يُحدَّ القياس الاستقرائي في الدرس النحوي القديم بقياس النصوص، أو القياس الاستعمالي، كما فعل الدكتور علي أبو المكارم[3] مادامت البنية المعرفية في هذا اللون من القياس هي البنية المعرفية نفسها في قياس الأحكام، وهي الانتقال من الخاص إلى العام، وكلاهما يؤدي وظيفة واحدة هي تعميم الحكم، أو نتيجة الاستقراء. وما يؤكد هذا المعنى أن النحويين يستعملون مصطلح القياس من دون تفريق بين قياس النصوص، وقياس الأحكام، وإنَّما يقتصرون على استعمال مصطلح القياس فقط،، ما يُشعر بأنَّ بنيته المعرفية واحدة، وهي التعميم.

والنتيجة المقررة تعني أنَّ المنهج النحوي ما زال منهجاً استقرائياً، وأنَّ مرحلة القياس في النحو لاسيما قياس الأحكام، أو القياس التعليلي لا يمكن أن تعدَّ مرحلة تغيّر المنهج النحوي بتطور مفهومه، وتبدّل أدواته، واختلاف مرجعيته المعرفية.

---

(1) إذا كان تعميم نتيجة الاستقراء يعد خرقاً منطقياً لعدم امتلاكه مسوغاً منطقياً، فمن الغريب جداً أن نجد أنَّ د. علي أبو المكارم في كتابه(أصول التفكير النحوي: 73) يصف آلية الإلحاق(التعميم) في القياس النحوي بأنَّها عملية منطقية، وأنَّ القياس النحوي باعتماده مبدأ التعميم وتعدية الأحكام أخذ طابعاً شكلياً أقرب ما يكون إلى المفهوم المنطقي.

(2) ينظر الفصل الثاني: 74.

(3) ينظر: أصول التفكير النحوي: 11.

والتغير الذي جرى في النحو العربي لم يكن تغيّراً في المنهج، وإنَّما كان تبدلاً في الموضوع مع بقاء المنهج نفسه بمفهومه، ووسائله، فالموضوع النحوي في مرحلة الاستقراء كان استنباط حكم الأصل على أساس اطّراد النظائر المستقراة كاستنباط رفع الفاعل ونصب المفعول، وعمل العوامل الرافعة، والجارة، والجازمة، ((فإنَّه يجوز إدخال كل عامل منها على ما لا يدخل تحت الحصر.. ألا ترى أنَّه يتعذر أن ينقل بعد عامل الرفع كل ما يجوز أن يكون مرفوعاً به، وبعد عامل النصب كل ما يجوز أن يكون منصوباً به، وبعد عامل الجر كل ما يجوز أن يكون مجروراً به، وبعد عامل الجزم كل ما يجوز أن يكون مجزوماً به))[1]، فاقتضت الضرورة العلمية الاعتماد على مبدأ تعميم حكم الأصل المستنبط من الاستقراء، ولكن اشترطوا أن يكون التعميم على أساس علمي واضح تجسّد في فكرة النظائر، فكان تعميم حكم الأصل في القياس الاستعمالي يعتمد تحقيق مبدأ التعميم استناداً إلى مفهوم النظائر، أي يمد النحوي حكم الأصل على ما يكون نظيراً لذلك الأصل، فكما كانوا يستنبطون حكم الأصل، ويثبتونه له من خلال استقراء النظائر، فإنَّهم عملوا على مدِّ حكم الأصل أيضا على النظائر التي لم يشملها الاستقراء، وهو ما صرّح به الزجاجي بقوله: ((لأنَّا لم نسمع نحن، ولا غيرنا كل كلامها[أي العرب] منها لفظاً، وإنَّما سمعنا بعضاً، فقسنا عليه نظيره، مثال ذلك أنَّا لما سمعنا: قام زيد، فهو قائم، وركب، فهو راكب، عرفنا اسم الفاعل، فقلنا: ذهب، فهو ذاهب، وأكل، فهو آكل))[2]، وما يتبين كذلك من تمثيل الأنباري له، إذ قال: ((اجمعنا إذا قال العربي: كتبَ زيدُ، فإنَّه يجوز أن يسند هذا الفعل إلى كل اسم مسمى تصح منه الكتابة سواء كان عربيا أو أعجمياً نحو: زيد، وعمرو، وبشير، وأردشير إلى ما لا يدخل تحت الحصر))[3]، فعمرو، وبشير، وأردشير هي نظائر لزيد في قولهم: كتب زيد، أي أنَّ تعميم الحكم قائم على أساس التناظر بين الأشياء، كما أن عملية استنباط الحكم بالاستقراء من كلام العرب كانت على أساس اطراد النظائر المستقراة.

أمّا في قياس الأحكام، فإنَّ موضوع القياس النحوي اختلف عن سابقه، فتعميم

(1) لمع الأدلة: 99.

(2) الإيضاح في علل النحو: 64.

(3) لمع الأدلة: 98.

حكم الأصل في هذه المرحلة ليس على نظائر الأصل، بل على ما يشبه الأصل، أي أنَّ النحوي يمد حكم الأصل على أشباهه، وليس على نظائره، ومن ثم تبدَّل موضوع القياس النحوي من تعميم حكم الأصل على نظائره غير المستقراة إلى تعميمه على الأشباه مع بقاء آلية الاستنباط نفسها، وبقاء البنية المعرفية للقياس النحوي نفسها. وهو ما يُعنى ببيانه، وتوضيحه المبحثان الآتيان من هذا الفصل. اللذان نهدف من طرحهما: إثبات وحدة البنية المعرفية بين القياس الاستعمالي، وبين قياس الأحكام بشكل تفصيلي.

أمّا اختلاف موضوع القياسين النحويين – الاستعمالي، والتعليلي، فإنَّنا سنفصل القول فيه بشكل أوضح في المبحث الثالث من الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني:

التلازم المعرفي في الاستدلال القياسي

توطئة

إنَّ تحديد بنية الاستدلال القياسي المعرفية في ضوء مباحث نظرية المعرفة بحسب تفسير المذهب الذاتي يقتضي أن نبدأ ببيان الطريقة التي يتبعها هذا اللون من الاستدلال في بناء المعرفة النحوية التي يختص بإنتاجها، وتكوينها. أي أنَّنا يجب أن نشخص مدخل الاستدلال القياسي لتوليد المعرفة، فهل يبدأ القياس النحوي ببناء الجانب الموضوعي للمعرفة (الحكم القياسي) بغض النظر عن جانبها الذاتي أم أنَّه يؤسس الجانب الموضوعي للمعرفة القياسية من خلال بناء جانبها الذاتي؟. وبتعبير آخر يجب أن نحدد نوع التلازم الذي يعتمده هذا الاستدلال، هل هو تلازم موضوعي منطقي أم تلازم ذاتي؟. وقد بينا في الفصل السابق أنَّ الاستدلال الاستقرائي عند النحويين يُعنى ببناء الجانب الذاتي (درجة التصديق بالحكم) للمعرفة الاستقرائية النحوية، ويجعلها مدخلاً لتأسيس جانبها الموضوعي. وهو ما يوجد في هذا الاستدلال أيضاً، إذ يحاول القائس النحوي - كما سنبين - أن يجمع أكبر قدر ممكن من القرائن التي تشهد بصدق قياسه، ويستطيع أن يستنبط منها درجة التصديق بالحكم القياسي، أو يولّد منها درجة اطمئنانه بصحة الحكم المستنبط.

ومادام القياس النحوي بحسب مفهومه المعرفي الذي بيناه في المبحث السابق يقوم على أساس التعميم، والمدِّ، أو الإلحاق، والتوسعة، فإنَّ هذا يعني أنَّ مدَّ الحكم، وتعميمه يكون من خلال إثبات الجانب الذاتي، وتحقيق درجة التصديق بالمد، والتعميم، وإيجاد حالة الاطمئنان به عند القائس النحوي. وهذا يعني أنَّ طريقة التوالد

المعرفي التي يعتمدها الاستدلال القياسي هي الطريقة التي أطلق عليها المذهب الذاتي طريقة التوالد الذاتي التي تنصُّ على أنَّ الملازمة بين المعرفة المنتجِة، والمعرفة المنتجَة ملازمة ذاتية تكوّنها ذاتُ المستدل من خلال اطمئنانها النفسي بتحقق تلك الملازمة. ولما كانت العلة القياسية تمثل المعرفة المُنتجِة للحكم القياسي الذي يجسد المعرفة المُنتجَة، فإنَّ التلازم بين العلة وبين الحكم القياسي في ضوء الطريقة الذاتية للتوالد المعرفي يكون تلازماً ذاتياً. أي أنَّ ما يستنبط من العلة هو التصديق بالحكم، وليس الحكم نفسه، أي أنَّ النحوي يستنبط تصديقه بإنَّ حكم الفرع هو حكم الأصل نفسه من درجة تصديقه بالعلة، ومن ثم تكون الملازمة بين الحكم، وبين العلة ملازمة ذاتية، وتوليد الحكم من العلة يعني إنتاج معرفة من معرفة أخرى من خلال إنتاج درجة التصديق بالأولى من درجة التصديق بالثانية، وهو ما يعبر عنه المذهب الذاتي بالتوالد الذاتي الذي يعني توليد معرفة من معرفة أخرى من خلال إثبات الارتباط بين جانبيهما الذاتيين، وهو ما بيناه في الفصل الأول. وما يؤكد أنَّ التلازم بين العلة، وبين الحكم القياسي تلازم ذاتي تنتجه الذات المستدلة (القائس النحوي) النقاط الآتية:

النقطة الأولى: اختيار الأصل المقيس عليه:

يمثل الأصل المصدر الرئيس لاستنباط الحكم القياسي (حكم الفرع)، إذ يقوم المستدل بمدِّ حكمه، وتعميمه على الفرع لوجود المسوّغات الموضوعية لعملية المدَّ، والتعميم، ويتوجب على النحوي عند قياسه مسألة ما أن يذكر الأصل الذي يقيس عليه كما يشير إلى ذلك الزجاجي في تعليقه على قياس المازني (مذ) على حروف المعاني لمضارعتها إياها، إذ علّق الزجاجي قائلاً: ((هذا الذي قاله المازني أبو عثمان صحيح إلا أنَّه كان يلزمه أن يبيّن لأي حرف ضارعت مذ.. .))[1].

ولابد أن تكون هناك علاقة معينة تربط بين الأصل، وبين الفرع يتم على أساسها إعطاء الفرع حكم الأصل. ومن هنا نتساءل كيف يتم الربط بين هذا الأصل، وهذا الفرع، فلو أخذنا مثلاً قياس عمل (ما الحجازية) على عمل (ليس)، فالسؤال يكون بالشكل الآتي:

(1) أمالي الزجاجي: 144.

لماذا اختيرت (ليس) أصلاً قيس عليها عمل (ما الحجازية)، ولم يختر النحويون أصلاً آخر للقياس عليه؟، وما علاقة كلِّ أصل بالفرع الذي قيس عليه؟، وما طبيعة العلاقة التي تربط بينهما؟.

ويبدو أنَّ عملية ربط الفرع بأصل معين، أو عملية تحديد الأصل المقيس عليه لا تخضع لقاعدة معينة، أو معيار محدد على الرغم من وضع النحويين شروطاً معينة، يجب توفرها في الأصل ليكون مقيساً عليه. هذا ما يمكن ملاحظته في النحو العربي نظرياً، وتطبيقاً، إذ لم نجد في كلا المستويين ما يحدد أصل كل فرع، أو فروع كل أصل، ونوضح ذلك بالتفصيل.

المستوى الأول: لم يذكر النحويون فروع كل أصل[1] يمكن أن تُقاس عليه عند ذكره، وتأسيسه ما عدا محاولة[2] السيوطي في كتابه (الأشباه والنظائر)، إذ جعل الفن الأول من فنون الكتاب مختصاً بذكر القواعد، والأصول التي يمكن أن تُردُّ إليها الفروع[3]، إذ حاول عند حديثه عن الأصل أن يذكر الفروع التي تُقاس عليه مثل قاعدة ((اجتماع الأمثال مكروه))[4]، إذ حاول ذكر الفروع التي تُقاس على هذه القاعدة، وكذلك قاعدة ((لا يجتمع العوض، والمعوّض منه))[5]، إذ ذكر اثنين وأربعين فرعاً يمكن أن تُقاس على هذا الأصل. ولكن ما فعله السيوطي في قياسه هذا، وغيره من الأقيسة الأخرى هو جمع آراء النحاة السابقين له، واجتهاداتهم في القياس، ولم يقم بعملية حد فروع كل

(1) هذا الكلام يقتصر على الأصل في دائرة قياس الأحكام، ولا يشمل فكرة الأصل في القياس الاستعمالي، إذ إنَّ النحاة كانوا يشيرون إلى فروع الأصل، أو القاعدة، فمثلاً قاعدة رفع الفاعل، يرون أنَّها تنطبق على كل اسم يقع فاعلاً، وهم بذلك يحددون فروع كل أصل بأنَّها ما ينطبق عليه مصطلح النظائر.

(2) لابد من الإشارة إلى أنَّ السيوطي لم يكن أول من تنبه إلى تطبيق هذه الفكرة بل سبقه إلى ذلك ابنُ السراج في كتابه(الأصول)، إذ وعد أن يكتب بعده كتاب الفروع التي يمكن أن تقاس على القواعد الأصول التي ذكرها في كتاب(الأصول)إلا أنَّ ذلك لم يحدث، كما نجد بعض تطبيقات هذه الفكرة عند ابن جني في كتابه الخصائص، ثم بعد ذلك جاء السيوطي ليعلن تطبيق هذه الفكرة في كتاب(الأشباه، والنظائر)، ولكنَّ السيوطي لم يذكر كل القواعد الأصول، ولم يذكر فروع كل أصل وإنَّما كانت محاولة لذكر معظم فروع الأصل الذي يمكن أن تُقاس عليه.

(3) ينظر: الأشباه والنظائر: 12/1.

(4) المصدر نفسه: 27/1

(5) المصدر نفسه: 137/1.

أصل، وتعيينها لتظل مسألة تشخيص الأصل المقيس عليه غير خاضعة لقاعدة معينة، وإنَّما مرتبطة بقدرة النحوي الذي يمارس الاستدلال القياسي على تحديد الأصل المقيس عليه.

ويمكن أن نُمثّل لذلك بقياس سيبويه (اسم الفاعل) على الفعل المتعدي، إذ لم يذكر سيبويه في باب الفعل المتعدي الفروع التي يمكن أن تقاس على هذا الأصل، أو تتخذ من هذه القاعدة أصلاً[1]، كما أنَّه في قياسه الصفة المشبهة على (اسم الفاعل)، لم يذكر لنا في باب عمل اسم الفاعل أنَّه سيكون أصلاً لعمل الصفة المشبهة[2]، إنَّما يذكر الأصل، أو يحدد الأصل حينما يوجد الفرع، أو يُذكر، فحينما تحدث عن عمل اسم الفاعل ذكر الأصل الذي قيس عليه_وهو الفعل المتعدي[3]، وحينما تحدث عن عمل الصفة المشبهة ذكر الأصل الذي قيس عليه، وهو اسم الفاعل[4]. أي أنَّ الأصل في العملية القياسية لا يذكر إلا حينما يحدد الفرع الذي يُقاس عليه. وهذا يدل على أنَّ عملية تحديد الأصل المقيس عليه عملية اختيار، وانتقاء ترجع إلى القائس النحوي نفسه، وتعتمد على قدراته العقلية، وإمكانياته الذهنية في تحديد وجوه الشبه التي تسوّغ هذا اللون من القياس النحوي. أي أنَّ عملية اختيار الأصل ليست عملية منطقية، تقوم على أساس معياري محض، نقصد بالربط المنطقي، المعياري هو عدم وجود تعالق منطقي قواعدي بين الأصل، والفرع بشكل مستقل عن تصور النحوي نفسه، وإنَّما يغلب على عملية تحديد الأصل المقيس عليه الجانب الذاتي عند القائس المتمثل في درجة اطمئنانه، وتصديقه بوجوه الشبه الجامعة بين المقيس، والمقيس عليه.

المستوى الثاني:

ويتمثل في تطبيقات النحاة القياسية، إذ نجد أنَّ صورة الأصل في الاستدلال القياسي متغيرة من استدلال إلى آخر، وأنَّ أحوال الأصل تتبدل من قياس إلى آخر، ما يعني أنَّ عملية تحديد الأصل المقيس عليه تقوم على أساس اختيار الذات القائسة، ومن هذه الصور:

---

(1) ينظر: الكتاب: 34/1.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 164/1.

(3) ينظر: الموضع نفسه.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 1/ 194.

١. نلحظ في بعض الاستدلالات وجود أصل واحد قيس عليه الفرع كقياسهم عمل (إنَّ) على الفعل لوجود أوجه الشبه بينهما[1]، وقياسهم الممنوع من الصرف على الفعل[2]، ففي هذين القياسين يوجد أصل واحد قيس عليه هذان الفرعان هو الفعل في كليهما.

٢. نلحظ اختلاف النحويين في تحديد الأصل الذي يُراد تعميم حكمه كما في قياس عمل (ما)، إذ نجد أنَّ هناك فرضيتين تحددان الأصل المقيس عليه[3]، الأولى: الفرضية البصرية التي تشبه (ما) بـ(ليس)، فتقيس عملها على عمل (ليس)، والثانية الفرضية الكوفية التي تقيس (ما) على (هل)، فتعطيها حكمها. وكقياس عمل (ليت)[4] إذا جاءت بعدها (ما)، فبعضهم يذهب إلى إلغاء عملها قياساً على أخواتها، وبعضهم يقيسها على حروف الجر، فيعملها، فنرى النحويين مختلفين في هذين المثالين في تحديد الأصل المقيس عليه.

٣. إمكان تعدد الأصول المقيس عليها لفرع واحد، إذ يجوّز النحويون تعدد الأصول لقياس الفرع الواحد، ويمثلون لذلك بقياس إعراب (أي)[5] في الاستفهام، والشرط حملاً على نظيرتها (بعض)، وعلى نقيضها[6] (كلِّ).

٤. جواز القياس على الأصل المُختلَف فيه، ويمثل[7] النحويون لذلك بقياس عمل (إلا) النصب في المستثنى على عمل (يا) النصب في المنادى، ويعللون ذلك

---

(1) ينظر: الأصول: 230/1، والإنصاف في مسائل الخلاف: 177/1، وأسرار العربية: 147، وهمع الهوامع: 492/1.

(2) ينظر: الأصول: 79/2، وأسرار العربية: 277، وهمع الهوامع: 94/1،

(3) ينظر: الكتاب: 57/1، والإنصاف في مسائل الخلاف: 165/1م19، وهمع الهوامع: 447/1.

(4) ينظر: الخصائص: 167/1، وهمع الهوامع: 520/1، والاقتراح: 300، وارتقاء السيادة: 78.

(5) ينظر: الاقتراح: 238، وفيض الانشراح: 818. وداعي الفلاح: 277.

(6) القياس على النقيض لا يعني عند النحويين اعتماد وجه المناقضة بين الشيئين مسوّغاً لإعطاء الفرع حكم الأصل بدلاً من وجه الشبه الجامع بينهما، بل إنَّه يعني وجود مشترك بينها هو ما يسوّغ ذلك القياس، وهذا ما أشار إليه العكبري في تفسيره الحمل على النقيض عند النحويين بقوله: ((لأنَّهم [النحاة] لا يعنون أنَّ حكم الشيئين واحد لعلة تضادهما، بل بين الضدين معنى يشتركان فيه)) اللباب في علل البناء والإعراب: 314/1.

(7) ينظر: لمع الأدلة: 124، و فيض الانشراح: 838. وارتقاء السيادة: 69.

بأنَّ الأصل المُختلَف فيه، يكون كالمتفق عليه عند من يتخذه مقيساً عليه[1]، ونلحظ أنَّ هذا التعليل يُرجِع تحديدَ الأصل المقيس عليه إلى قناعة المستدل به، واطمئنانه، ومن ثم يجعله أمراً ذاتياً.

٥. تبادل صفة الأصلية والفرعية بين المقيس، والمقيس عليه في بعض الاستدلالات القياسية، كقياس سيبويه[2] الجر في (اسم الفاعل) كقول العرب (هذا الضاربُ الرجلِ) على (الصفة المشبهة) كقولهم: (الحَسَن الوجهِ)، ثم قياس جر (الحَسَن الوجهِ) على جرِّ (الضاربُ الرجلِ)، أي أنَّ المقيس في القياس الثاني تحوّل إلى مقيس عليه، والمقيس عليه تحوّل إلى مقيس. ويعلل ابن جني قياس سيبويه هذا بقوله: ((ألا ترى أنَّ سيبويهِ لمَّا شبَّه الضارب الرجل بالحسن الوجه وتمثَّل ذلك في نفسهِ ورَسَا في تصوّره زاد في تمكين هذه الحال له وتثبيتها عليه بأن عاد فشبَّه الحسن الوجه بالضارب الرجل في الجرّ، كلُّ ذلك تفعله العرب، وتعتِقده العلماء في الأمرين ليقوى تشابههما وتَعمر ذاتُ بينهِما))[3]، ونلحظ أنَّ ابن جني يربط بين تحديد الأصل، وتصور سيبويه، وما استقر في نفسه، بل إنَّه يؤكد أنَّ ذلك متعلق باعتقاد العلماء المبني على وجود المسوّغات الموضوعية المتمثلة بتحقق وجوه الشبه. وأنَّ العرب كانت تبادل صفة الأصلية، الفرعية بين المقيس، والمقيس عليه.

ويبدو من الأمثلة السابقة عدم وجود ربط محدد بين الأصل، والفروع التي يمكن تُقاس عليه، أو بين الفرع، وأصله الذي قيس عليه ربطاً يقع خارج عقل النحوي القائس، وتفكيره. وهذا يعني أنَّ عملية تحديد الأصل المقيس عليه تعتمد على قدرة النحوي الذهنية، وإمكانيته العقلية في إيجاد الأصل الذي يجري حكمه على الفرع الذي يبتغي إيجاد حكمه. لذلك نجد أنَّ النحاة تتعدد ((آراؤهم، واختياراتهم بتعدد الأصول التي يقيسون عليها، والأمر في النهاية أمر اختيار واحد من الأصول، وكلها

---

(1) ينظر: ارتقاء السيادة: 69.

(2) ينظر: الكتاب: 182/1، 201.

(3) الخصائص: 282/1.

صالح من الوجهة النظرية))[1]، وهذا يعني أنَّ ((مقياس الأصلية، والفرعية في عملية القياس الشكلي نسبي يخضع للاجتهاد الشخصي))[2].

ومادام النحاة لم يربطوا بين الأصل، وفروعه ربطاً معيارياً، وتركوا عملية تحديد الأصل لاجتهاد النحوي، فهذا يعني أنَّ عملية تحديد الأصل المقيس عليه تقوم على أساس مبدأ الاختيار الذي يعني وجود مجموعة من القواعد، والأحكام أمام النحوي يختار منها الأصل الذي يراه مناسباً في ضوء شروط محددة لإجراء عملية القياس[3].

ولو حاولنا تحليل هذا المبدأ لكشف بداية تكوّن الاستدلال القياسي، ونشوء الملازمة بين إعطاء حكم الأصل الفرعَ، وبين العلة، لرأينا أنَّ النحوي حينما يقيس مسألة معينة، فإنَّ ذلك يعني اختياره أصلاً معيناً لها من بين مجموعة من الأصول الممكنة، والاختيار، وإن كان مرتبطاً بمسوّغه الموضوعي لكي يكون اختياراً علمياً، فإنَّه يعبر عن الميل النفسي عند صاحبه، واندفاعه الذاتي نحو ذلك الأصل الذي اختاره ليقيس عليه، بل نستطيع القول: إنَّ الملازمة بين الحكم، والعلة خلقتها ذات القائس، أي أنَّ الذات أقامت علاقة بين الفرع، والأصل، أو بين العلة، والحكم، ومن ثم يكون التلازم بينهما تلازماً ذاتياً؛ لأنَّ الذات خلقته، وكونته بفعل تأثير العلة. أي أنَّ تكوين تلك الملازمة بينها لم يكن مصدره قاعدة محددة، بل كوّنته النفس، أو الذات القائسة.

فلو أخذنا مثلاً قياس الجنس الكلامي لـ (حاشا) فالذي قال بفعليتها، لاشك أنَّه اتخذ من الأفعال أصلاً قاس عليه؛ لأنَّه استشعر في نفسه علاقةً تربط بين حاشا (الفرع)، وبين الأفعال (الأصل) بسبب الشبه بينهما الذي يتمثل في ثلاثة أوجه، أولها: التصرف، والتصرف من خصائص الأفعال، والثاني: أنَّه يدخلها الحذف، والحذف إنَّما يكون في الفعل لا في الحرف، والثالث: تعلق لام الجر بها، وحرف الجر يتعلق بالفعل لا بالحرف[4].

(1) الأصول: 158.

(2) نظرية الأصل والفرع في النحو العربي: 173.

(3) وجود شروط، وضوابط لعملية الاختيار لا يتنافى مع كونها عملية ذاتية، بل إنَّ هذه الشروط هي التي تجعل من هذه الذاتية ذاتية موضوعية وهي تعني الاجتهاد الشخصي الذي يمتلك أسبابه العلمية، وتميزها عن الذاتية المحضة التي تعني الرأي الشخصي الذي لا يمتلك مسوغه العلمي إنَّما هو ميل نفسي خالص.

(4) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 280/1 م37، وأسرار العربية: 194، وشرح المفصل لابن يعيش: 430/1.

والذي ذهب إلى حرفيتها، فقد اختار الحروف أصلاً يقيس عليه، وليس الأفعال؛ لأنَّه يرى تحقق وجه الشبه بين حاشا، وبين الحروف، وليس بينه، وبين الأفعال، ودليله على ذلك ((أنَّه لو كان فعلاً لجاز أن تدخل عليه (ما) كما يجوز أن تدخل على الأفعال، فيقال: (ما حاشا زيداً) كما يقال: (ما خلا زيداً) فلمّا لم يقلْ، دلَّ على أنَّه ليس بفعل، فوجب أن يكون حرفاً))[1].

ونلاحظ في قياس هذه المسالة أنَّ عملية تحديد الأصل المقيس عليه لما كانت تقوم على أساس الاختيار، فقد اختار كلُّ اتجاه ما يراه هو أنَّه الأصل المقيس عليه بفعل تأثير وجه الشبه بين الفرع، والأصل، فالذات المستدلة في كل اتجاه عقدت ملازمة بين الفرع، والأصل الذي تعتقد أنَّه الأصل المقيس عليه، فالتلازم في هذا القياس، وأشباهه هو تلازم ذاتي؛ وليس تلازماً موضوعياً؛ لأنَّه لو كان تلازماً موضوعياً لتولد من قاعدة، أو قانون كما في القياس البرهاني الأرسطي، إذ إنَّ الذي ينشئ الترابط بين المعرفة المولِدة، والمعرفة المولَدة هو الحد الأوسط؛ لذلك يكون التلازم تلازماً موضوعياً، لا أثر للاختلاف فيه، والتعدد في نتائجه، في حين أنَّ التلازم في قياس الجنس الكلامي لـ (حاشا)، وما يشاكله من الأقيسة النحوية كان تلازماً ذاتياً ولّد الاختلاف، والتعدد.

النقطة الثانية:

ذكر الأنباري في رسالته الثانية (لمع الأدلة) تساؤلاً عن كيفية إثبات الحكم في محل النص[2]، أي في الموضع الذي يكون فيه الكلام من القرآن، أو كلام العرب[3]، المحتج بأقوالهم[4]، إذ قال: ((في إثبات الحكم في محل النص: بماذا ثبت بالنص أم بالعلة؟))[5]، ومثّل لذلك بـ((ضرب زيدُ عمراً))[6]، فتساءل عن رفع زيد، ونصب عمر، هل ثبت لهما الحكم بالنص، أم بعلة الفاعلية، والمفعولية ؟.

(1) أسرار العربية: 193.

(2) ينظر: فيض الانشراح: 894

(3) ينظر: لمع الأدلة: 121.

(4) ينظر: داعي الفلاح: 309

(5) لمع الأدلة: 121

(6) الموضع نفسه.

وذكر في معرض إجابته عن هذا التساؤل أنَّ هناك مجموعة من العلماء- لم يسمهم- ذهبوا إلى أنَّ الحكم يثبت في محل النص بالنص، وفيما عداه بالعلة ((وذلك نحو النصوص المقبولة عن العرب المقيس عليها بالعلة الجامعة في جميع أبواب العربية))[1]، ودليل هؤلاء ((أنَّ النص مقطوع به، والعلة مظنونة؛ وإحالة الحكم على المقطوع به أولى من إحالته على المظنون، ولا يجوز أن يكون الحكم ثابتاً بالنص، والعلة معاً؛ لأنَّه يؤدي إلى أن يكون الحكم مقطوعاً به مظنوناً، وكون الشيء الواحد مقطوعاً به مظنوناً في حالة واحدة محال))[2].

ونلاحظ أنَّ الأنباري في إجابته هذا السؤال طرح بعض المصطلحات التي وصف بها الحكم، والعلة مثل الظن، والقطع. وهي مصطلحات تعبر عن القيمة التصديقية للعلة، والحكم، أي أنَّها تعبر عن درجة التصديق بالعلة والحكم. ويتضح من كلام الذين نقل عنهم الأنباري أنَّ الحكم يجب أن يستنبط مما تكون قيمته التصديقية بدرجة القطع، وليس مما تكون قيمته التصديقية بدرجة الظن، ونفهم من هذا أنَّ عملية تأسيس الحكم تكون من خلال تأسيس الجانب التصديقي له، وهذا يدل على أنَّ التلازم بين الحكم، وبين العلة تلازم ذاتي؛ وهو ما يتضح من قول الأنباري: ((فنحن نقطع على الحكم بكلام العرب، ونظن أنَّ العلة هي التي دعت الواضع إلى الحكم))[3]، إذ يجعل المظنون (العلة) المبرر العلمي لتعميم المقطوع به (الحكم). وخلاصة هذه النقطة أنَّ الاستدلال القياسي يقوم على أساس ارتباط العلة بالحكم من خلال ارتباط لازميهما الظن، والقطع، أي من خلال ارتباط جانبيهما الذاتيين؛ لأنَّ هذين المصطلحين يعبران عن درجة الاطمئنان التي تحصل عند القائس بالعلة، والحكم. وهذا يعني أنَّ التلازم في الاستدلال القياسي تلازم ذاتي.

النقطة الثالثة:

وتتمثل في الوظيفة التي تؤديها العلة في الاستدلال القياسي بوصفها أحد أركانه الرئيسة. فوظيفة العلة القياسية أن تخلق حالة التصديق عند القائس النحوي، فيقتنع

(1) المصدر نفسه: 122.

(2) الموضع نفسه.

(3) الموضع نفسه.

بأنَّ حكم هذا الفرع هو حكم ذلك الأصل نفسه، فمن خلال إيجاد العلة يصبح القائس النحوي مقتنعاً بإلحاق الفرع بالأصل، أو مدِّ حكم الأصل ليشمل الفرع؛ ((أنَّ القياس حمل فرع على أصل بعلة جامعة، وإذا فُقدت العلة الجامعة بطل القياس، وكان الفرع مقيساً من غير أصل، وذلك محال))[1]، فمصدر حالة التصديق بالحكم مهما كانت درجته الاحتمالية إنَّما يكون مصدره العلة[2]. ومن ثم فإنَّ غاية العلة الإقناع[3]، ((وبسبب طبيعة العلة الاقناعية يجتهد النحاة في إيجاد علل مقنعة وفق أصول العربية، ومتطلبات زمانهم المختلفة.. . ؛ لهذا قد تتغير العلة حين تفقد قدرتها على الإقناع، أو يُحكم عليها بالفساد، أو يرفضها بعض النحاة، فتكون العلة قد فتحت باباً واسعاً من أبواب الخلاف النحوي))[4]. وهذا ما يتضح في تعليق الزجاجي على تعليل استعمال بعض الأسماء عند العرب، إذ قال: ((واعلم أنَّه قد جاء عن العرب أسماء نواقص بغير علة، وقد ذكر بعض النحويين لها عللاً غير مرضية، فمنها يدٌ، ودمٌ، وفمٌ، وأخٌ، وما أشبه ذلك))[5]، فقوله غير مرضية يشير إلى أنَّ وظيفة العلة الإقناع، ومن ثم فإنَّ ما علل به النحويون[6] استعمال هذه الأسماء ناقصةً لم يكن مرضياً، ومقنعاً، وهذا يعني أنَّ العلة القياسية تؤدي وظيفة التصديق بالحكم كما أن الشاهد في الاستدلال الاستقرائي كان يؤدي وظيفة التصديق بالحكم الاستقرائي. ونستطيع أن نقرر على هذا الأساس أنَّ التلازم بين العلة، وبين الحكم هو تلازم ذاتي، إذ تتخذ الذات المستدلة من العلة وسيلة إقناع للتصديق بمدِّ الحكم وتعميمه.

النقطة الرابعة:

وما يؤكد أنَّ التلازم بين العلة، والحكم المستنبط تلازم ذاتي، أنَّ مصدر استنباط

(1) لمع الأدلة: 121.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 109.

(3) ينظر: نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين: 102.

(4) الموضع نفسه.

(5) مجالس العلماء للزجاجي: 250.

(6) من تلك التعليلات أنَّ يد مثلاً أصلها يديٌ على وزن فَعْل ذهبت لامه، فبقي على حرفين، وأنَّ فم أصلها فَوَهَ حفت الهاء، وأبدلت من الواو ميمٌ عند الإفراد فبقي فمٌ. ينظر: الكتاب: 3/357-365، والأصول: 3/273.

العلة نفسها هو الذات المفكرة نفسها، ونقصد بذلك أنَّ إضفاء صفة السببية على الشيء الذي يرى أنَّه علة لشيء آخر يأتي من الذات، وقناعة النفس بأنَّ ذلك الشيء علة لما عُلِلَ به.

وهذا المعنى يتجسد في جواب الخليل حينما سُئِل عن مصدر علله. إذ قال: ((إنَّ العرب نطقت على سجيتها، وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنَّه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست. وإن تكن هناك علة له، فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبة النظم، والأقسام؛ وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق، أو بالبراهين الواضحة، والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنَّما فعل هذا هكذا لعلة كذا، وكذا، ولسبب كذا، وكذا سنحت له، وخطرت بباله محتملة لذلك فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة إلا أنَّ ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك. فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأتِ به))[1]، فالخليل لم يجعل مصدر اكتشاف علل النحو مصدرا عقلياً تجريدياً، أو منطقياً برهانياً، بل نسبها لما اصطلحنا عليه فيما سبق بـ(الأنا المعللة)، أي الذات المعللة، أو المستدلة فقوله: ((واعتللت أنا بما عندي أنَّه علة لما عللته منه)) يعني أنَّ الذات هي التي تحدد علية الشيء، وسببيته بحسب قناعتها، ودرجة تصديقها بتحقق تلك الصفة في ذلك الشيء. ومن ثم يكون الارتباط السببي من صنع الذات، وإبداعها، أي أنَّ العلاقة السببية التي تجمع بين العلة، وبين الحكم هي فعل نفسي، وإنتاج ذاتي. ونجد أنَّ النحويين اعتمدوا منطق الخليل نفسه في استنباط العلل النحوية فكلمة (عندي) التي استعملها الخليل في النص السابق، والتي تعني نسبة الرأي إلى صاحبه، واعترافه بأنَّ ما يطرحه من تصور يجسد ما يراه هو مع الإقرار بوجود الرأي الآخر، والاحتمال الثاني، قد تكررت كثيراً في كتب النحويين بعد الخليل[2] كالمبرد في

(1) الإيضاح في علل النحو: 66.

(2) لم نجد سيبويه يستعمل كلمة عندي للدلالة على المعنى الذي أراده الخليل، وهذا لا يعني أنَّه لم يعتمد على التلازم الذاتي في أقيسته النحوية، بل توجد قرائن أخرى تثبت اعتماده على هذا النوع من اللازم نفسه قد أشرنا إليها في ما سبق.

مقتضبه[1]، والسراج في أصوله[2]، وابن جني في خصائصه[3]، والأنباري في إنصافه[4]، والرضي في شرحه الكافية[5]، وهذا يدل على أنَّ النحويين قد التزموا بهذا المبدأ نظرياً، وعملياً عند بنائهم النظرية النحوية العربية؛ لذلك، فإنَّ العلل النحوية ((ترتبط بالقائلين بها من الشيوخ، والعلماء، وهي، وإن نُسبِت أحياناً إلى مدرسة نحوية، أو إجماع نحوي إلا أنَّها في حقيقة الأمر اجتهادات فردية قد تَلقى القبول، والاستحسان فتعم، وتشيع، وقد لا يستسيغها الآخرون، فتبقى لصيقة بقائلها))[6].

وإذا كان الخليل في كلامه المنقول عنه قد أعلن ذاتية العلة في النحو العربي، فإنَّ مؤرخي حياته أكدوا على اعتماده الذات مصدراً في الاستنباط، والتأسيس؛ لأنَّهم حينما ترجموا حياته، اهتموا بذكر صفاته الذاتية، كدقة عقله، وقوة ذهنه، وغزارة علمه، وفطنته، وحدِّ ذكائه، وملكاته النفسية[7]، وقد قيل عنه: إنَّه استنبط من علل النحو ما لم يستنبطه أحد، وما لم يسبقه إلى مثله سابق[8].

ولم يتفرد الخليل بن أحمد وحده بالتصريح بمبدأ ذاتية العلة، إذ نجد ابن جني حينما يتحدث عن فضل أستاذه أبي علي الفارسي، وعلو منزلته يصرح بهذا المبدأ، إذ يربط بين شخص العالم، واستنباط العلة، إذ يقول: ((وقلتُ مرّةً لأبي بكر أحمد بن علي الرازيّ رحمه الله وقد افَضْنا في ذكر أبي عليّ ونُبْلِ قَدْره ونباوة محلِّهِ أحسب أنَّ أبا عليّ قد خَطَرَ له وانتزَع من عِلل هذا العِلم ثلثَ ما وقع لجميع أصحابنا، فأصغى أبو بكر إليه، ولم يتبشّع هذا القول عليه))[9]. وابن جني في هذا النص يجعل ثلث العلل النحوية من إبداع أبي علي الفارسي، وابتكار عقله الفذ، بل إنَّ ابن جني وضع هذا المبدأ في صياغة

---

(1) ينظر: المقتضب: 69/2، 183/2، 356/2، 345/3، 214/4، 400/4.
(2) ينظر: الأصول: 81/1، 89/1، 100/1، 116/1، 283/1، 368/1.
(3) ينظر: الخصائص: 7/1، 123/1، 29/2، 77/2، 215/2، 212/2.
(4) ينظر: الإنصاف: 46/1م5، 190م23، 246 م29، و608/2م 84.
(5) ينظر: شرح الكافية: 322/1، 51/2، 291/2، 286/3.
(6) نظرية المعنى في الدراسات النحوية د. كريم حسين ناصح الخالدي: 102.
(7) ينظر: طبقات النحويين واللغويين: 47، ومراتب النحويين لعبد الواحد بن علي أبي الطيب اللغوي: 45-54، والفهرست: 68، وإنباه الرواة: 380، 378، 377.
(8) ينظر: طبقات النحويين اللغويين: 47.
(9) الخصائص: 208/1.

نظرية تقترب من صياغة القانون العام، إذ قال: ((فكلّ من فُرِق له عن علّةٍ صحيحة، وطريقٍ نَهْجٍه، كان خَلِيل نفِسه وأبا عَمْرو فكرِه))[1]، ولكي لا تكون الذاتية المعتمدة في استنباط العلة النحوية، وانتزاعها ذاتية مطلقة، عَقَّب ابن جني بعد ذلك قائلاً: ((إلا أنَّنا مع هذا الذي رأيناه وسوَّغنا مرتكبَه لا نسمح له بالإقدام على مخالفِة الجماعة التي قد طال بحثُها وتقدَّم نظرها... إلاَّ بعد أن يناهضه إتقاناً ويثابته عِرفاناً ولا يُخلِد إلى سانح خاطره، ولا إلى نَزْوةٍ من نَزَواتِ تفكّره))[2]. فابن جني لا يجوز مخالفة الأصول التي استنبطها قدامى النحاة بالحث الطويل، والنظر الدقيق بالخواطر، والنزوات الذاتية، وإنَّما يجوز مخالفتها إذا كانت الرأي المخالف لرأي النحاة المؤسسين مبنياً على أسس موضوعية، ووليد اجتهاد معرفي يعتمد على الضوابط، والشروط المحددة. أي أنَّه يريد ما اصطلحنا عليه بـ(الذاتية الموضوعية) أو (الذاتية المقننة) التي تخضع لما ينظمها، ويحدد ابتكاراتها، ونص ابن جني يشير إلى ضرورة التزام المجتهد، والباحث عن العلة بمبدأ عدم مخالفة الأصول بوصفه من المبادئ التي تضبط تلك الذاتية.

ونجد أنَّ ابن جني يؤكد ضرورة تقييد الذات، والتزامها، وأن يوجد ما يمسك النفس من الزلل، ويعصمها في استنباط العلل، ونسبتها إلى العرب، إذ يقول في وصف أحد أبواب كتابه القيم (الخصائص): ((باب في أنَّ العرب قد أرادت من العِلَل والأغراض ما نسبناه إليها وحملناه عليها، اُعلم أنَّ هذا موضع في تثبيته وتمكينه منفعة ظاهرة وللنفس به مُسْكة وعِصْمة؛ لأنَّ فيه تصحيح ما ندّعيه على العرب من أنّها أرادت كذا لكذا وفعلت كذا لكذا وهو أحزم لها وأجمل بها، وأدلّ على الحكمة المنسوبة إليها من أن تكون تكّلفت ما تكلّفته من استمرارها على وَتِيرةٍ واحدة وتقرِّيها منهجا واحدا تراعيه))[3].

النقطة الخامسة:

إننا وجدنا في إحدى حواشي رسالة الحدود للرماني تعقيباً على تعريف البرهان النحوي عند الرماني الذي عرّفه بقوله: ((بيانٌ أولٌ عن حق يظهر به أنَّ الثاني حق))[4]،

(1) المصدر نفسه: 190/1.

(2) الموضع نفسه.

(3) الخصائص: 210/1

(4) رسالتان في اللغة: 66.

وتعقيب الحاشي[1] على هذا التعريف هو: ((قوله[الرماني] البرهان بيانٌ أولٌ عن حق يظهر به أنَّ الثاني حق هو بيان الحجة، وإيضاحها على ما قال الخليل[2]، وقد يطلق على الحجة نفسها وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيءٍ))[3]. ويبدو أنَّ التعقيب ليس للحاشي، بل للتهانوي[4] كما أشار في نهاية التعقيب، وإنَّما قام الحاشي بالربط بين تعريف البرهان النحوي عند الرماني، وتعريف البرهان عند التهانوي. وهذا الربط يبين لنا أنَّ عملية البرهنة النحوية إنَّما هي عملية استنباط درجة التصديق بشيء معين من درجة التصديق بشيء آخر، وبتعبير آخر إنَّ عملية استنباط الحكم من العلة النحوية إنَّما هي عملية استنبط درجة التصديق بالحكم القياسي من درجة التصديق بالعلة القياسية المتمثلة بوجوه الشبه الجامعة بين المقيس، وبين المقيس عليه.

ومما تقدم ننتهي إلى القول بأنَّ العلاقة التي تربط بين العلة، والحكم، أو أنَّ التلازم في الاستدلال القياسي بين المعرفة المنتجِة، والمعرفة المنتجَة هو تلازم ذاتي، وأنَّ تلك العلاقة هي منتج ذاتي يعبر عن رؤية صاحبه، وأنَّ الاستدلال القياس يعتمد على استنباط درجة التصديق بالحكم من درجة التصديق بالعلة، أي أنَّ مدخل الاستدلال القياسي عند النحويين في بناء المعرفة القياسية (الحكم القياسي) يتجسد في بناء الجانب الذاتي من المعرفة وصولاً إلى جانبها الموضوعي، فالقائس النحوي يُثبت موضوع الحكم القياسي من خلال إثبات درجة التصديق به التي يستنبطها من العلة القياسية.

الجانب الموضوعي في الاستدلال القياسي:

لا يعني تفسير التلازم المعرفي في الاستدلال القياسي بالتلازم الذاتي، أنَّ العملية القياسية عند النحويين عملية ذاتية شخصية، أو نفسية فردية، بل إنَّها ذاتية مقيدة ومحددة بضوابط، ومبادئ تمثل الجانب الموضوعي في الاستدلال القياسي، وهذا الجانب هو الذي يمنع ذاتَ القائس النحوي من الزلل كما ألمح إلى ذلك ابن حني في

---

(1) النسخة التي وجدنا فيها الحواشي غير محققة كما أنَّ الحاشي لم يذكر اسمه، ومحققو رسالتي الرماني لم يذكروا تلك الحواشي، ينظر: رسالتان في اللغة للرماني تحقيق د. إبراهيم السامرائي، وتحقيق بتول قاسم ناصر المنشور في مجلة المورد العدد الأول، مجلد 23، 32-45.

(2) ينظر: العين: 49/4(بره).

(3) رسالتان في اللغة: 43

(4) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي: 1/ 324.

نصوصه السابقة، ويعصمها من الوقوع في مخالفة الأصول التي قررها علماء العربية المؤسسون، ويبقي المعرفة القياسية المنتجَة إذا ما خضعت لتلك الشروط، والأسس ضمن المسار العلمي الذي تتجه فيه النظرية النحوية العربية في التأسيس، والابتكار. وفي ما يأتي من البحث سنتحدث عن هذا الجانب، والمبادئ، والشروط التي تجعل الاستدلال القياسي عملية فكرية صحيحة، وهذه الشروط هي:

١. شروط المقيس عليه (ضوابط الأصل):

وضع النحويون شروطاً لجعل القاعدة أصلاً يُقاس عليه، أهمها أن يكون الأصل مبنياً على أساس كثرة النظائر[1]، فجعل النحاة هذه الكثرة [2] الأساس العلمي الذي اعتمد عليه النحويون في تأسيس الأصول، والأبواب النحوية،. ويشترطون ألا يكون المقيس ((شاذاً خارجاً عن سنن القياس))[3]، ومعنى الشذوذ هو ((التفرق، التفرد))[4]، فشذوذ الشيء يعني خروجه عن المسار الذي سلكته نظائرُهُ، وقد أشار بعضُ شرّاح كتاب الاقتراح للسيوطي إلى هذا المفهوم بقوله: ((فإن خرج عن نهج القياس، فإنَّه لا يُقاس عليه، وإن لم يكن مردوداً في نفسه عند البلغاء لورود السماع به))[5]، أي أنَّ الشذوذ لا يمس اللفظ نفسه، بل يعني انزياحه عما اطّرد، وغَلَبَ في كلام العرب. ومن الأمثلة التي يوضحون بها ذلك عدم جواز القياس على الأفعال التي لم تُعل مثل: (استحوذ، واستصوب، واستنوق)[6]؛ لأنَّ الأصل المقيس عليه هو إعلال نظائر هذه الأفعال بنقل حركة الواو للحرف الذي قبلها، ثم قبلها ألفاً لتحركها في الأصل[7]، فيكون تصحيح الأفعال خارجاً عن النهج الذي سارت عليه نظائرها؛ لذلك نجد النحويين يرفضون ما قيس على الشاذ، كما في رفض البصريين قياس الكوفيين جواز دخول لام الابتداء على خبر (لكنَّ)، إذ إنَّ الكوفيين استدلوا على صحة قياسهم بما ورد عن العرب، وهو قول

---

(1) ينظر: رسالتان في اللغة: 72، و الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: 254.

(2) ينظر: الأصول: 156، وأصول النحو العربي: 77، ونظرية الأصل والفرع في نظرية النحو العربي: 155. والنحو العربي والعلوم: 350.

(3) الاقتراح: 209.

(4) الشاهد، وأصول النحو في كتاب سيبويه: 234.

(5) فيض الانشراح: 757، وينظر: داعي الفلاح: 255.

(6) ينظر: الاقتراح: 209، وفيض الانشراح: 757، وارتقاء السيادة: 62.

(7) ينظر: داعي الفلاح: 255.

الشاعر (إنَّني من حبِّها لكميدُ)، وقد علّق الأنباري على اتخاذ هذا القول أصلاً بقوله: ((فهو شاذ لا يؤخذ به لقلته وشذوذه؛ ولهذا لا يكاد يعرف له نظير في كلام العرب، وأشعارهم، ولو كان قياساً مطّرداً لكان ينبغي أن يكثر في كلامهم، وأشعارهم كما جاء في خبر (إنَّ) وفي عدم ذلك دليل على أنَّه شاذ لا يقاس عليه))[1].

ولم يقصر النحويون صفة المقيس عليه على الأصل الذي يُبنى على كثرة النظائر، وإنَّما أجازوا القياس على القليل، ولكنَّهم قيَّدوه بما يمكن أن نصطلح عليه بـ(مبدأ عدم المخالفة)، إذ قالوا: ((ليس من شرط المقيس عليه الكثرة، فقد يُقاس على القليل لموافقته القياس، ويمتنع على الكثير لمخالفته له))[2]، ويمثلون لذلك بقياس النسب إلى (رَكُوبةٍ، وحَلُوبةٍ، وقَتُوبةٍ) على النسب إلى (شنوءة)؛ لأنَّه جاء مطابقاً للأصل المستنبط من استقراء كلام العرب المتمثل في النسب إلى ما وزنه (فعلية) قال ابن جني: ((قولهم في النسب إلى شَنُوءةَ شَنَئيّ فلك من بعدُ أن تقول في الإضافة إلى قَتُوبةٍ قَتَبِيّ وإلى رَكُوبة رَكبيّ وإلى حَلُوبة حَلَبِيّ قياسا على شَنَئيّ وذلك أنَّهم أجَروْا فَعُولة مجرى فَعِيلة لمشابهتها إيّاها من عِدّة أوجه))[3].

ويمثلون لما لا يجوز القياس عليه على الرغم من كثرته بقياس النسب إلى (سعيد، وكريم) على النسب إلى (ثقيف، وقريش، وسليم) على الرغم من كثرة هذه الألفاظ في كلام العرب، إذ لا يجوز النسب إلى سعيد سَعَديَّ، كريم كَرَميَّ كما ورد عن العرب في النسب إلى قريش قرشيَّ، وثقيف، ثقفيَّ؛ لأنَّ هذا الوارد جاء مخالفاً للأصل المستنبط من استقراء كلام العرب، وهو أن يكون النسب إلى فعيل فعيلي[4].

وإذا ما حللنا الشروط التي وضعها النحويون لقبول الأصل المقيس عليه لوجدنا أنَّ الغاية منها تتحقق في أمرين، الأول: تحقيق المبدأ الذي أطلقنا عيه (مبدأ عدم المخالفة)، فاشتراطهم أن لا يكون الأصل المقيس عليه شاذاً يعني أن لا يكون مخالفا للقواعد الأصول؛

---

(1) لإنصاف: 214/1م25.

(2) الاقتراح: 216.

(3) الخصائص: 116/1، وينظر: الاقتراح: 216.

(4) الخصائص: 116/1، وينظر: الاقتراح: 216.

لأنَّ القياس على الشاذ (المخالف لنظائره) يعني أنَّ المستدل يقوم بمدِّ حكمه ليشمل الفرع المقيس، ومن ثم يكون حكم الفرع مخالفاً للقواعد الأصول؛ لأنَّ القائس ألحق الفرع بحكم المخالف. وآلية الاجتهاد النحوي ترفض وجود الآراء التي تناقض الأصول المقرر، وتخالفها كما أشار إلى ذلك ابن جني بقوله: ((إلا أنَّنا مع هذا الذي رأيناه وسوَّغنا مرتكبَه لا نسمح له بالإقدام على مخالفِة الجماعة التي قد طال بحثُها وتقدَّم نظرها. .. إلاَّ بعد أن يناهضه إتقاناً ويثابته عِرفاناً ولا يُخلِد إلى سانح خاطره، ولا إلى نَزْوةٍ من نَزَواتِ تفكّره))[1]. والأمر الثاني: إنَّ غاية النحويين من شرطي الكثرة، وعدم الشذوذ لقبول الأصل المقيس عليه هي إثبات إمكان تعميم حكم المقيس عليه، ومدَّه -كما ذكرنا في ما سبق- ومادام النحوي يحاول في أقيسته مدَّ حكم الأصل، وتوسعته ليُحلق به الفرعَ، ويُدخله في حكمه، فإنَّ هذه العملية تستلزم منه أن يكون من خصائص حكم المقيس عليه إمكان تعميمه، وتوسيعه، أي أن يتصف الأصل المقيس عليه بالعموم. والفائدة المرجوة من وجود هذه الصفة في حكم الأصل أنَّها تمثل مصدراً تتولد منه درجة التصديق بصحة القياس، لأنَّ تلك الصفة تمثل مسوّغاً موضوعياً لتحصيل جزء من الاطمئنان، والقناعة بصحة الحكم المستنبط (الحكم القياسي). وهذا ما يبدو جلياً في الدرس النحوي، إذ إنَّ مدَّ حكم الأصل المبني على الكثرة يكون أكثر قبولاً عند النحويين، كما انَّهم يكونون أكثر اطمئناناً اليه من توسعة حكم الشاذ؛ لأنَّ الأصل يشمل ظواهر كثيرة تميزت بحكمه، ومن ثم يمكن أن يُلحق القائس الفرع بحكم الأصل مطمئناً إلى ذلك، ولكنَّ حكم الشاذ حكم ارتبط بظاهرةٍ، أو مجموعة من الظواهر المعدودة، فهو لا يمتلك صفة العموم التي يمتلكها حكم المطرد لكي يستطيع القائس تعميمه.

٢. شرط وجود العلة في الاستدلال القياسي:

تمثل العلة القياسية المسوّغ العلمي، والمنطقي لتعميم حكم الأصل على الفرع، أو استنباط حكم الفرع من الأصل المقيس عليه؛ ((لأنَّ القياس حمل فرع على أصل بعلة جامعة، وإذ فُقِدت العلة الجامعة بطل القياس، وكان الفرع مقيساً من غير أصل، وذلك محال))[2]، أي أنَّ وظيفة العلة في الاستدلال القياسي إلحاق الفرع بالأصل، ومن ثم كان تعميم حكم الأصل يعتمد على إيجاد العلة اعتماداً أساسياً.

---

(1) الخصائص: 190/1.

(2) لمع الأدلة: 121.

وهذا الشرط يجعل العلة القياسية تمثل مظهراً من المظاهر الموضوعية في بنية الاستدلال القياسي المعرفية؛ لأنَّ النحويين كانوا يبتغون من إيجاد العلة أن يجعلوا ((تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع أمراً معقولاً))[1]، فالعلة على هذا الأساس ((رابطة عقلية بين المستعمل الحسي، والمجرد العقلي، فأعطت المجرد نوعاً من التفسير، والإيضاح الذي هو بحاجة إليه))[2]. ولما كانت معظم درجات الاطمئنان بصحة الحكم القياسي والقناعة بصوابه تتولد من العلة القياسية كما سنبين في المبحث القادم- فإنَّ هذا يعني أنَّ الجزء الأكبر من القيمة التصديقية للحكم القياسي يستنبط بشكل موضوعي. وتعمل العلة القياسية على إلحاق الفرع بالأصل من خلال بيان وجه الشبه[3] بينهما على أساس أنَّ ((مشابهة الفرع للأصل تقتضي أن يكون حكمُه مثل حكمه))[4]. ويعد هذا المبدأ من المبادئ التي أقرها سيبويه في كتابه، واستنبط على

(1) الأصول: 162.

(2) الموضع نفسه.

(3) قد يبدو القول باعتماد الاستدلال القياسي على مبدأ التشابه فقط يجانب الصواب للوهلة الأولى لعدم مراعاته وجود نوع آخر من القياس يعتمد على مبدأ (العلة) يُسمى بقياس العلة الذي ذكره الأنباري ضمن أنواع القياس، ودأب أصحاب علم أصول النحو من بعده، والدارسون المحدثون على الأخذ به، وعدُّوه نوعاً من أنواع القياس الذي اصطلح بعضهم على تسميته بالقياس الشكلي، أو قياس الأحكام، ولكن جعل الأنباري قياس العلة ضمن أنواع القياس إنَّما قصد من ذلك جميع أنواع القياس حتى ما يسمى بالقياس الاستعمالي، ولم يقصد أن يجعل قياس العلة من أنواع قياس الأحكام لسببين:

1 - المثال الذي مثّل به الأنباري لقياس العلة(رفع ما لم يسم فاعله على الفاعل بعلة الإسناد) نجد أنَّ الأنباري عاد ليصف علة الإسناد بأنَّها علة شبه، إذ يقول: ((وذلك أنَّ المعنى الموجب للقياس من المشابهة هو الإسناد، وهو المعنى الخاص الذي هو معنى الحكم في الأصل))لمع الأدلة: 104، مما يعني أنَّ علة الإسناد التي ألحقت ما لم يسم فاعله بحكم الفاعل تقوم على أساس المشابهة بينهما، وهي المشابهة المعنوية.

2 – إنَّ قياس العلة يقتضي أن توجد العلة في المقيس كما وجدت في المقيس عليه لتعميم حكم الأول على الثاني ومن ثم لا يوجد مسوّغ عقلي يسمح باختلاف أحدهما عن الآخر مما يستدعي إطلاق صفة الأصلية، والفرعية عليهما، هذه الصفة التي تعتمد في قياس الشبه، وما دام تطبيق فكرة الأصل والفرع في قياس العلة، فهذا يعني أنَّ قياس العلة لا يمكن أن يدخل ضمن قياس الأحكام، ومن ثم نعتقد بأنَّ قياس العلة هو قياس النظائر، أي ما اصطلح عليه بعض المحدثين بالقياس الاستعمالي، و الأنباري حينما ذكر أنواع القياس إنَّما أراد القياس النحوي بشقيه الاستعمالي، وقياس الأحكام. ونجد أنَّ د. محمد سالم صالح في كتابه(أصول التفكير النحوي عند الأنباري: 376)قد أشار إلى هذه النقطة لكنَّه لم يعطها حقها.

(4) لمع الأدلة: 109.

أساسه كثيراً من الأحكام، والقواعد، وعللها. فحكم الأصل يُعطى للفرع لمشابهته إياه، وهو أمر ((مطرد في كل ما يُعطى حكماً لأجل مشابهته لنوع آخر، كما إذا اتفق مشابهة الحرف للفعل بتضمن معناه، [مثل] كان وأخواتها، وما، ولا عَمِلَ عَمَلَ الفعل))(1).

وسيبويه يرى أنَّ القياس الذي يعتمد على تشبيه شيء بآخر، وإن لم يتفقا في جميع الأحوال، والوجوه، إنَّما هو مبدأ اعتمدت عليه العرب في كلامها؛ لذلك كان يعلل بعض الأقيسة عنده بقوله: ((شبهوه، ويشبهونه))(2). أي أنَّ العرب كانت تقيس على أساس المشابهة بين الألفاظ، والتراكيب اللغوية، وهو ما نجده عند الأخفش أيضاً(3).

وقد علل ابن جني اعتماد سيبويه على مبدأ المشابهة في الاستدلال القياسي بالمعنى الذي كان يراه سيبويه نفسه، وهو اعتماد العرب على هذا المبدأ في لغتها، إذ قال: ((فلمّا رأى سيبويه العربَ إذا شبَّهت شيئاً بشيء، فحملته على حكمه عادت أيضا فحملت الآخر على حكم صاحبه تثبيتاً لهما وتتميماً لمعنى الشَبَه بينهما حَكَم أيضا لجرّ الوجه من قوله هذا الحَسَن الوجهِ أن يكون محمولاً على جرّ الرجل في قولهم هذا الضاربُ الرجلِ كما أجازوا أيضا النصب في قولهم هذا الحَسَن الوجهَ حملاً له منهم على هذا الضارب الرجلَ))(4)، ويؤكد المعنى نفسه في موضع آخر في إجابته تساؤلاً يفترضه، إذ يقول: ((فإن قيل: وما الذي سوّغ سيبويه هذا ؟. وليس ممَّا يرويه عن العرب روايةً. وإنَّما هو شيء رآه واعتقده لنفسه وعلَّل به، قيل: يدّل على صّحة ما رآه من هذا وذهب إليه ما عَرفه وعرفناه معه من أنَّ العرب إذا شبَّهت شيئاً بشيء مكَّنت ذلك الشّبَه لهما وعَمَرت به الحالَ بينهما. ألا تراهم لمَّا شبّهوا الفعل المضارع بالاسم فأعربوه تَّمموا ذلك المعنى بينهما بأن شبّهوا اسم الفاعل بالفعل فأعملوه))(5)، ويؤكد ابن جني عمل العرب بهذا المبدأ في موضع آخر إذ قال: ((وأعلم أنَّ العرب تؤثر من التجانس والتشابه وحمل الفرع على الأصل ما إذا تأمّلته عرفت منه قوّة عنايتها بهذا الشأن))(6)، وهذا يعني أنَّ بعض قواعد الاستدلال النحوي التي استعملها النحويون في

---

(1) شرح الكافية: 104/1.

(2) الكتاب: 57/1، 86، 95، 145، 81/2، 116، 207.

(3) ينظر: معاني القرآن: 10/1، 15.

(4) الخصائص: 308/1.

(5) الخصائص: 304/1.

(6) المصدر نفسه: 111/1.

استنباط أحكام العربية قد أخذوها من طريقة العرب في نظم كلامها، وصوغ تراكيب لغتها، وهو يدل على تقارب بين منطق الاستدلال النحوي، وبين منطق العربية الذي اعتمدته العرب في كلامها.

ويتحقق وجه الشبه[1] عند النحاة على مستويين، الأول: المستوى اللفظي: ويعنون به التشابه اللفظي بين الأصل، والفرع. كمشابهة الفعل المضارع اسم الفاعل في حركاته، وسكناته[2]، ومشابهة إنَّ وأخواتها الفعل الماضي في عدد الحروف، إذ كلاهما على ثلاثة أحرف[3].

والمستوى الثاني: هو المستوى المعنوي: ويعنون به تشابه الأصل، والفرع في المعنى، ومن أمثلته مشابهة (ما الحجازية) (ليس) في دلالتهما على نفي الحال[4]، ومشابهة الاسم الممنوع[5] من الصرف الفعل في دلالتهما على الوصف[6].

ويتحقق الاستدلال القياسي بوجود المشابهة في أحد المستويين، أو في كليهما معاً، وهذا ما أشار إليه ابن جني، إذ يقول: ((باب في مقاييس العربيّة وهي ضربان أحدهما معنويّ، والآخَر لفظِيّ. وهذان الضربان وإن عمّا وفَشَوَا في هذه اللغة فإن أقواهما وأوسعهما هو القياس المعنوىّ ألا ترى أنَّ الأسباب المانعة من الصرف تسعة واحد منها لفظىّ وهو شَبَه الفعل لفظا نحو أحمد ويَرْمَع وتَنْضُب وإثْمِد وأُبْلُم وبَقّم وإستبرق والثمانية الباقية كلها معنويّة كالتعريف والوصف والعدل والتأنيث وغير ذلك

---

(1) لم يقتصر استعمال النحويين للتعبير عن العلة القياسية على مصطلح المشابهة بل استعملوا مصطلح المضارعة، ويريدون به ما يريدون من المشابهة وهو الاشتراك في وجه واحد، أو عدة أوجه، ينظر المضارعة في الدرس اللغوي، والنحوي محمد يوسف عبد الله: 9، والمشابهة في النحو العربي نعمان عنبر هويرف الإبراهيمي: 42، ومفهوم المضارعة في الفكر النحوي عند سيبويه د. عزة عبد الفتاح عبد الحكيم: 38، مجلة علوم اللغة، مج 1، ع 3، 1998.

(2) ينظر: الأصول: 280/1، وأسرار العربية: 276، وهمع الهوامع: 92/1.

(3) ينظر: أسرار العربية: 147.

(4) ينظر: شرح المفصل: 211/1، وهمع الهوامع: 447/1.

(5) يوجد خلاف بين النحاة حول تقسيم موانع صرف الاسم إلى علل معنوية، وعلل لفظية، فذهب ابن جني إلى أنَّ علل صرف الاسم معنوية جميعها إلا وزن الفعل فهي علة للفظية، ينظر الخصائص: 109/1، و، ويذهب معظم النحويين إلى أنَّ العَلمية والوصف معنويان، وسائر الموانع لفظية ينظر: حاشية الصبان: 230/3، وينظر: المضارعة في الدرس اللغوي، والنحوي محمد يوسف عبدالله: 227-228.

(6) ينظر: شرح المفصل: 116/1، وهمع الهوامع: 447/1.

فهذا دليل))[1]، كما نجد تلك الإشارة عند ابن هشام في المغني، إذ يقول: ((قد يُعطى الشيء حكم ما أشبهه في معناه، أو في لفظه، أو فيهما))[2].

وخلاصة القول في العلة القياسية التي تتجسد في حصول المشابهة بين الأصل المقيس عليه، والفرع، أو المقيس إنَّ العلة بوصفها أساساً مهماً من أسس الاستدلال القياسي المعرفية تمثل مظهراً من مظاهر الجانب الموضوعي في هذا اللون من الاستدلال يعمل على ضبط الملازمة الذاتية بين المعرفة المنتجِة، وبين المعرفة المنتجَة؛ ليكون المنتج المعرفي منتجاً علمياً صحيحاً.

٣. ضوابط الاستدلال القياسي:

نعني بضوابط الاستدلال ما اصطلح عليه بـ(قواعد التوجيه)، إذ إنَّ هذه الضوابط تمثل مظهراً من مظاهر الجانب الموضوعي في الاستدلال القياسي؛ لأنَّها تعبر عن انساق عقلية مجردة، ومفاهيم موضوعية مقننة تعمل على ضبط هذا الاستدلال، وتوجهه بشكل لا يتناقض مع مرتكزات النظرية النحوية، وأسسها المعرفية، فالتزام القائس النحوي بهذه الضوابط يضـــفي على استنباطه القياسي، واجتهاده صفة الموضوعية؛ لأنَّها تضمن سلامة الاستدلال، وصحته إذا ما التزم بها المستدل؛ لذلك تعرّف بأنَّها ((الضوابط المنهجية التي التزم بها النحاة عند النظر في المادة، واستنباط الأحكام، فهي إذن القانون الذي يسير النحاة وفق ضوابطه، وقواعده))[3]، ومن ثم أصبحت ((هذه القواعد معايير لأفكارهم، ومقاييس لإحكامهم، وآرائهم التي يأتون بها فيما يتصل بمفردات المسائل))[4]، أوهي ((قوانين تضبط ما ذكره النحاة من توجيه، وتنظر له، وقد صيغت إما للاستدلال على الحكم، أو تعليله لتقرير هذا الحكم، أو نفيه. وهي في الحـقيقة القواعد الضابطة لهذه الأوجه، والمؤثرة في الاختيار، وتفضيل أحدها على الآخر))[5]. ووظيفة هذه الضوابط تنظيم الاستدلال النحوي، وتوجيهه[6]؛

(1) الخصائص: 109/1.

(2) مغني اللبيب: 779/2.

(3) أصول النحو دراسة في فكر الأنباري: 454.

(4) الأصول: 190.

(5) قواعد التوجيه عند ابن الأنباري أحمد نزال غازي الشمري: 27.

(6) ينظر: الأصول: 190، وأصول النحو دراسة في فكر الأنباري: 454.

لذلك قلنا: إنَّها تجسّد جانباً موضوعياً في الاستدلال القياسي؛ لأنَّها تحدد الأطر التي يتحرك فيها التفكير النحوي، فترسم له المسالك التي يمكن أن يختار منها النحوي ما يراه صحيحاً، وتمنعه من السير في مسالك أخرى؛ لأنَّها تؤدي إلى ما يناقض أسس النظرية النحوية العربية؛ لذلك فإنَّ ((النحويين حين كانوا يبدون آراءهم في المسائل لم يكونوا يصدرون عن موقف شخصي، أو ميل فردي، أو ذكاء حر، وإنَّما كانوا يقيدون أنفسهم بهذه القواعد العامة))[1]، وهذا يعني أنَّ القواعد التوجيهية تمثل قيداً من القيود التي فرضها النحاة على الذات المجتهدة لكي لا تكون مطلقة في تكهناتها، وحرة في احتمالاتها، ولا يكون خيال النحوي مفتوحاً على مصارعيه يستنبط ما يشاء من أحكام من الأقيسة التي يرتضيها، وتميل إليها نفسه.

وما يؤكد أهمية هذه القواعد، وأثرها في تشكيل النحو العربي أمران، الأول: تسميتها عند بعض النحويين بالأصول، أو بما يقرِّبها من الأصول كما نلحظ ذلك عند عبد القاهر الجرجاني[2]، والأنباري[3]، وابن هشام[4]، والسيوطي[5].

الثاني: إنَّنا نجد لكل أصل من أصول النحو، وأدلته ضوابطه الخاصة، فهي لا تقتصر على أصل من دون أصل، بل تشمل أصول النحو جميعها ما يؤكد وظيفتها التي أشرنا إليها سابقاً من أنَّها تعمل على ضبط الفكر النحوي، وتوجيهه في نسق واحد؛ لكيلا يؤدي أي استدلال من ألوان الاستدلال النحوي إلى ما يناقض أصول الفكر النحوي، فهي ((لا تدور حول الأمور الفرعية، وقضايا المسائل المفردة، وإنَّما تحاول تنظيم الإطار العام لأنواع الاستدلال كالسماع، والكثرة، والقلة، والندرة.. . والقياس، والأصل، والفرع، والحمل، والعلة، والحكم))[6]. وهكذا يكون لكل أصل من أصول النحو، وأدلته، ضوابطه، وقواعده التوجيهية[7] التي تنظم عمله، وتوجه عملية الاستدلال به..

---

(1) الأصول: 190.

(2) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني: 557/1،

(3) ينظر: أسرار العربية: 151.

(4) ينظر: مغني اللبيب: 779/1.

(5) ينظر: الأشباه والنظائر: 15/1.

(6) الأصول: 190.

(7) ينظر: القاعدة النحوية تحليل ونقد: 35، وأصول النحو دراسة في فكر الأنباري: 454.

وما دام حديثنا_في هذا المبحث_ منحصراً في دائرة الاستدلال القياسي، فسيكون الكلام حول ضوابط الاستدلال القياس، إذ نلحظ أنَّ النحويين حددوا مجموعة من الضوابط الخاصة بالقياس التي تعمل على تنظيمه، وتوجيهيه نحو الوصول إلى حكم سليم. كما نجد أنَّ ضوابط هذا اللون من الاستدلال موزعة على أركانه الأربع (الأصل، والعلة، والفرع، والحكم)، وسنأتي على ذكر بعض ما يرتبط بكل ركن من أركان القياس مما يكشف لنا الجانب الموضوعي في الاستدلال القياسي، ويظهر لنا الحدود التي لا يمكن للنحوي أن يتجاوزها في استدلاله القياسي.

ضوابط الأصل:

ذكر النحويون مجموعة من القواعد التي تعمل على ضبط عملية اختيار الأصل قد لا تختلف كثيراً عن شرط المقيس عليه التي ذكرناها في موضع سابق، إذ كلاهما يهدف إلى تحقيق غاية واحدة هي ضبط عملية تحديد الأصل المقيس عليه ما دامت تلك العملية عملية اختيارية قائمة على مبدأ إمكان الاختيار من متعدد.

إنَّما هذه الضوابط مقولات نظرية مقننة ترافق النحوي في استدلالاته لتنظيم تفكيره، وتوجيهه نحو الاستنباط الصحيح مما يشعر أنَّها مشتقة من شروط المقيس عليه، ومتولدة منها، ومن تلك الضوابط:

- ((ليس كل ما حُكِي عن العرب يُقاس عليه))[1]:

هذه المقولة تشير إلى مسألة مهمة جداً، هي أنَّ عربية الكلام لا تعدُّ مسوّغاً علمياً كافياً لاتخاذ الكلام، أو الظاهرة أصلاً يُقاس عليه على الرغم من أنَّ عربية الكلام شرط من شروط القياس، ومن ثم يجب ألا يُقاس على كل ما ثَبتت روايتُه عن العرب، بل يكون أمام النحوي شروط، وضوابط أخرى تجب مراعاتها.

- ((الضرورة لا يُقاس عليها))[2]:

وقد جاءت هذه المقولة بصيغة أخرى هي ((ما حُذِف لضرورة لا يُجعل أصلاً

(1) ينظر: القاعدة النحوية تحليل ونقد: 35، وأصول النحو دراسة في فكر الأنباري: 454.

(2) الإنصاف: 152/1م16.

يقاس عليه))[1]، وهي تنص على أنَّ ما بُني على أساس الاضطرار، والإكراه، لا يمكن أن يكون أصلاً يقاس عليه الاختيار، فالضرورة تعني وجود أسباب دعت المتكلم العربي أن لا يكون مختاراً في صوغ كلامه، ونظمه، ؛ لذلك يُنسب قولُه إلى الضرورة، وليس إلى قدرة المتكلم، واختياره، ومن ثم فإنَّ جعل كلام الضرورة أصلاً يعني القياس على غير ما أنتجه المتكلم نفسه مختاراً.

- ((الحمل على ما له نظير أولى من الحمل على ما ليس له نظير))[2]:

وهذه المقولة تحدد فكرة النظير مبدأ أساسياً في تكوين الأصل المقيس عليه، ومن ثم ترفض أن يقاس على ما ليس له نظير[3]، كما أنَّ هذه المقولة تبين أهمية النظير في القياس النحوي، إذ تعده مبدأ أساسياً في عملية اختيار الأصول المقيس عليها، وتحديد الأولى منها.

ضوابط الفرع:

نلحظ في مجموعة الضوابط التي حددها النحويون لضبط حكم الفرع، وتوجيهه بشكل سليم أنَّها تؤكد ضرورة مراعاة (مبدأ عدم المساواة) بين الأصل، والفرع في الاستدلال القياس، ومن ثم يتوجب على النحوي عند تعميمه حكم الأصل ليشمل الفرع أن يذكر ما يميز الفرع عن الأصل، فحينما قاسوا عمل (إنَّ وأخواتها) على عمل الفعل قالوا: ((هذه الحروف تشبه الفعل لفظاً، ومعنىً، فلو قُدِّمَ المرفوع على المنصوب لم يُعلم هل هي حروف أو أفعال؟))[4]، أي يتساوى الفرع، والأصل في العمل، أو الحكم، ولما كان مبدأ عدم المساواة يلزم أن يكون الفرع أحط رتبةً من الأصل فيما كان من عمل الأصل[5] كانت (إنَّ وأخواتها) لا تعمل عمل الفعل تماماً، بل بدرجة أقل من ذلك إذ يتوجب أن يتقدم منصوبها على مرفوعها. ومن ضوابط الفرع:

---

(1) المصدر نفسه: 547/2م 72.

(2) المصدر نفسه: 647/2م92.

(3) الإنصاف: 647/2 م 92.

(4) أسرار العربية: 148.

(5) أي ما ثبت للأصل باستقراء كلام العرب.

- ((الفروع أبد تنحط عن درجات الأصول))[1].

- لا يساوى بين الأصل، والفرع[2].

- لا يكون الفرع أقوى من الأصل[3].

- ((الأصل يتصرف ما لا يتصرف الفرع))[4].

ضوابط العلة:

نلاحظ أنَّ ضوابط العلة تتعلق بوجه الشبه بين الأصل، وبين الفرع؛ لأنَّ مفهوم العلة القياسية- كما ذكرنا سابقا-قائم على أساس تحقيق المشابهة بين الأصل، والفرع حتى يتمكن النحوي من إعطاء الثاني حكم الأول؛ لذلك نجد أنَّ هذه الضوابط تسعى إلى تحديد طبيعة وجه الشبه، ومتى يكون مبرراً علمياً كافياً لتعميم حكم الأصل، ومدِّه، ومن هذه الضوابط:

- ((قد يعطى الشيء حكم ما أشبهه: في معناه، أو في لفظه، أو فيهما))[5].

- ((الشيء إذا أشبه الشيء أعطي حكماً من أحكامه على حسب قوة الشبه))[6].

- ((يجرون الشيء مجرى الشيء إذا شابهه من وجهين)) [7].

ضوابط الحكم:

المقصود بالحكم –هنا- هو حكم الفرع؛ لأنَّه يمثل غاية الاستدلال القياسي، والمعرفة التي يحاول النحوي إنتاجها عند ممارسته هذا اللون من الاستدلال، وما يسعى إلى تحقيقه النحويون من وضعهم ضوابط حكم الفرع هو ألّا يكون متناقضاً مع الأصول المقررة التي اتفق النحويون على صحتها، مثال على ذلك رأي البصريين

(1) الإنصاف: 229/1.
(2) ينظر: المصدر نفسه: 65/1.
(3) ينظر: المصدر نفسه: 563/2.
(4) المصدر نفسه: 617/2.
(5) مغني اللبيب: 779/2.
(6) الأشباه والنظائر: 241.
(7) الإنصاف: 166/1م 19.

في عامل النصب في المفعول معه، إذ يذهبون إلى أنَّ الناصب هو الفعل ((وإن كان في الأصل غير متعدٍ إلا أنَّه قَوِي بالواو فتعدى إلى الاسم فنصبه، كما عُدِّىَ بالهمزة في نحو: أخرجت زيداً، وكما عُدِّىَ بالتضعيف نحو خرّجتُ المتاع وكما عُدِّىَ بحرف الجر نحو خرجتُ به إلا أنَّ الواو لا تعمل لأنَّ الواو في الأصل حرف عطف. وحرف العطف لا يعمل))[1]، فقولهم: ((وحرف العطف لا يعمل)) يعدُّ من ضوابط الاستدلال التي تحاول توجيه الحكم المنتج، وضبطه بشكل لا يتناقض مع الأصول المقررة عندهم؛ لأنَّ القول بأنَّ الواو_هنا هي عامل نصب المفعول معه يناقض الأصل المقرر أنَّ ((الحروف غير المختصة لا تعمل))[2]، ومن المقولات التي تضبط حكم الفرع:

- ((لا يُجمع بين علامتي تعريف))[3].
- ((عطف الاسم على الفعل لا يجوز))[4].
- ((الشيء لا يضاف إلى نفسه))[5].

(1) المصدر نفسه: 1/-248 249م30.
(2) الأشباه والنظائر: 272/1، 275
(3) الإنصاف: 313/1 م43.
(4) المصدر نفسه: 477/2 م 77.
(5) المصدر نفسه: 448/2م 62.

المبحث الثالث:

طريقة التوالد المعرفي في الاستدلال القياسي

توطئة:

طرح الأنباري في رسالته الثانية (لمع الأدلة) تساؤلاً عن كيفية إثبات الحكم النحوي في محل النص[1]، أي في الموضع الذي يكون فيه الكلام من القرآن، أو كلام العرب[2] المحتج بأقوالهم[3]، إذ قال: ((بماذا ثبُت بالنص أم بالعلة ؟.))[4]، ومثّل لذلك بـ(ضرب زيدٌ عمراً)، فتساءل عن رفع زيد، ونصب عمرو في هذا المثال: أثبت لهما بالعلة وهي الفاعلية، والمفعولية أم بالنص؟[5].

وهذا التساؤل يشير إلى إحدى الإشكاليات التي تواجه الاستدلال القياسي. ومحور هذه الإشكالية يتمركز في جعل المظنون (العلة) أساس المقطوع به (الحكم)، أي أنَّ الظن في البنية المعرفية للاستدلال القياسي سيكون أساس القطع بصحة الحكم الذي ينتجه هذا اللون من الاستدلال النحوي؛ لأنَّ الظن سيكون المصدر المعرفي الذي تتولد منه القيمة التصديقية للحكم القياسي، وبتعبير آخر إنَّ القطع يثبُت بالظن، وهذا أمرٌ مشكل في جوهره؛ لأنَّ الظن درجة تصديق محتملة، أو هو قيمة احتمالية ناقصة، والقطع درجة تصديق تامة، فكيف تتولد درجة التصديق التامة من درجة

(1) ينظر: لمع الأدلة: 121.

(2) ينظر: فيض الانشراح: 894.

(3) لمع الأدلة: 121.

(4) الموضع نفسه.

(5) ويقصد بذلك أنَّ النص هو الذي أثبت الرفع لزيد، والنصب لعمرو. وهو يعني بذلك اعتماد الأسلوب الوصفي الذي يقوم على أساس هكذا جاءت أي.

التصديق الناقصة ؟. وعلى الرغم من تحقق هذا الإشكال إلا أنَّ النحويين يجعلون الظن مصدر استنباط درجة التصديق بالحكم القياسي، ويرونه مبدأ من مبادئ القياس الأساسية؛ لأنَّهم يعتقدون أنَّ القياس لا يمكن أن يكون إلا بوجود العلة. وقد أشار الأنباري إلى إقرار علماء العربية بهذا المبدأ على الرغم من أنَّه يثير إشكالاً معرفياً بقوله: ((ذهب الأكثرون إلى أنَّه يثبُت بالعلة لا بالنص؛ لأنَّه لو كان ثابتاً بالنص لا بالعلة؛ لأدى ذلك إلى إبطال الإلحاق، وسدِّ باب القياس؛ لأنّ َالقياس حمل فرع على أصل بعلة جامعة، وإذا فقدت العلة الجامعة بطل القياس، وكان الفرع مقيساً من غير أصل، وذلك محال))[1]. وهذا هو رأي أكثر النحويين-كما يشير إلى ذلك الأنباري-، إذ إنَّهم يقرون بأن يكون الظن مصدر استنباط القطع بصحة الحكم القياسي. ثم يذكر الأنباري رأياً آخر لبعض النحاة – ولم يسمهم –ذهبوا فيه إلى أنَّ الحكم النحوي يثبُت في محل النص بالنص، ويثبت فيما عداه بالعلة، ودليلهم على ذلك ((أنَّ النص مقطوع به، والعلة مظنونة، وإحالة الحكم على المقطوع أولى من إحالته على المظنون))[2].

ونلاحظ أنَّ كلا الرأيين يقران بالاعتماد على هذا المبدأ أساساً يُستند إليه الاستدلال القياسي. والإقرار بهذا المبدأ، والعمل به على الرغم من أنَّه يثير إشكالية معرفية صريحة تنبه لها النحويون أنفسهم لا يعني إلا أنَّهم كانوا يدركون أنَّ هذه الإشكالية يمكن التغلب عليها إذا كان إثبات الحكم (المقطوع به) بالعلة (المظنونة) يسير على وفق آلية استدلالية محكمة، ومتينة. وقد لخص الأنباري هذه الآلية بقوله: ((وقياس الشبه قياس صحيح يجوز التمثّل به في أوجه الوجهين كقياس العلة؛ لأنَّ قياس العلة إنَّما جاز التمسك به؛ لأنَّه يوجب غلبة الظن. وهذا القياس يوجب غلبة الظن، فجاز التمسك به؛ لأنَّ مشابهة الفرع للأصل تقتضي أن يكون حكمه مثل حكمه))[3].

والإشكالية المعرفية التي أشرنا إليها ترد على الاستدلال القياسي إذا كان هذا الاستدلال يولد القيمة التصديقية للحكم القياسي (القطع بصحته) من مصدر واحد فقط (هو المشابهة)، ولكن على وفق التحليل المعرفي الذي سنقوم به لعملية الاستدلال القياسي، في ضوء مباحث نظرية المعرفة بحسب تفسير المذهب الذاتي والذي يستند إلى

(1) لمع الأدلة: 121.

(2) المصدر نفسه: 122.

(3) المصدر نفسه: 109.

الإشارات المقتضبة عند النحويين، نجد أنَّ القيمة التصديقية للحكم القياسي لا تستنبط من مصدر واحد فقط، بل من مصدرين سنتحدث عنهما بالتفصيل. ومن ثم سيكون موضوع هذا المبحث الحديث عن مصدر المعرفة النحوية، وقيمتها، إذ سنتكلم عن المصدر الذي تتولد منه المعرفة القياسية، والذي سيعكس تأثيره في طبيعتها، وتكوينها، وقيمتها التي سيكون حديثنا عنها ضمن الحديث عن المصدر المعرفي.

المصدر الأول: وجه الشبه:

لما كان القياس يُعرّف بأنَّه ((إلحاق الفرع بالأصل بجامع))[1]، وذلك من خلال مدِّ حكم الأصل، وتعميمه ليشمل الفرع، فإنَّ هذه العملية تحتاج إلى مسوّغ علمي تكتسب من خلاله مشروعيتها في إنتاج المعرفة، وتوليدها، وقد تجسّد هذا المسوّغ في مبدأ اصطلح عليه بعض النحويين بـ(حقِّ الشبه) كما نجد ذلك عند الفارقي في تفسيره المسائل المشكلة في أول المقتضب، إذ يقول: ((اسم الفاعل وافق الفعل في كل وجوه من العمل، والتقديم، والتأخير، وجميع ذلك فيه بحقِّ شبه لا بحق الأصل))[2]، ويكرر هذا المصطلح في حديثه عن قياس الصفة المشبهة، إذ يقول: ((إنَّ الصفة لما عملت عمل الفعل، وقعت موقعه_وجب لها حكمه في ترك التثنية، والجمع إذا تقدمت على ظاهر تعمل فيه الرفع عمل الفعل في فاعله، وذلك فيها بحقِّ شبه الفعل لا بعلة الأصل))[3]. ونجد ذلك عند ابن الشجري في أماليه[4]، والاشموني في شرحه ألفية ابن مالك، والصبان في حاشيته على ذلك الشرح حينما يتحدثان عن عمل الصفة المشبه، وأنَّها اكتسبت العمل بحق شبهها باسم الفاعل[5] وعند ابن هشام في كتابه أوضح المسالك[6]. أو مصطلح المضارعة كما يسميه أبو سعيد السيرافي في شرحه كتاب سيبويه[7]، أو مصطلح حكم الشبه كما ورد عند ابن الشجري[8].

(1) لمع الأدلة: 93.
(2) تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب: 220.
(3) المصدر نفسه: 299-300.
(4) ينظر: أمالي ابن الشجري: 306،1، 307.
(5) ينظر: حاشية الصبان على شرح الاشموني: 6/3، 7.
(6) ينظر: أوضح المسالك: 223/3.
(7) ينظر: شرح كتاب سيبويه: 76/1.
(8) ينظر: أمالي ابن الشجري: 556/2.

ومصطلح حقِّ الشبه يكشف لنا الأساس المعرفي الذي يستند قياس الشبه إليه عند النحويين؛ إذ يجعل إعطاء الفرع حكم الأصل حقاً مشروعاً لذلك الفرع لامتلاكه درجة تشابه مع الأصل كما أنَّ حكم الأصل هو حقٌّ اكتسبه كلُّ فردٍ من أفراده على التناظر في ما بينها، فالعمل حقٌّ للأفعال، وهو أصل فيها، إذ كلُّ فعلٍ يكتسب حقَّ العمل بحق الأصل؛ لأنَّه يُعدُّ نظيراً للأفعال التي ثبت باستقراء كلام العرب أنَّها تعمل، فعلة ذلك تأتي من التناظر كما تم شرحه في الفصل الثاني. وعند قياس عمل اسم الفاعل، فإنَّه سيكتسب العمل بحق الشبه، أي للتحقق درجة تشابه بينه، وبين الفعل المضارع، فهو لا يعدُّ نظيراً للفعل؛ لأنَّه اسم، بل هو مشابه له في بعض الوجوه، وهذه المشابهة تسوّغ امتلاكه حقَّ العمل إلا أنَّ درجة استحقاقه لذلك الحكم تختلف؛ لأنَّ الفروع تنحط أبداً عن درجة الأصول[1] بسبب عدم التناظر، والاكتفاء بوجوه التشابه، إذ إنَّ الأشياء المتناظرة تأخذ حكماً واحداً والأشياء التي يكون بينها أوجه شبه تأخذ حكماً واحداً لكن بدرجات متفاوتة؛ لذلك نلحظ أنَّ النحويين يرون أنَّ الصفة المشبهة تقع في عملها في الدرجة الثالثة قياساً بالفعل، إذ كلاهما يعمل في غيره إلا أنَّ الفعل أقوى عملاً من الصفة المشبهة؛ لأنَّها مشبهة كما يدل اسمها باسم الفاعل، واسم الفاعل مشبهٌ بالفعل. وهذا يعني أنَّ درجة الشبه تقلُّ، ومن ثم يقلُّ معها استحقاق الحكم، ودرجته شيئاً فشيئاً، ويضعف حتى يزول بزوال وجه الشبه المسبب لحقِّ الشبه كما في عدم إعراب الفعل الماضي لعدم وجود شبه بينه، وبين الاسم يكون سبباً في امتلاكه حقِّ الشبه كما في قياس إعراب الفعل المضارع الذي شابه الاسم فأُعطي حق الشبه.

وهذا يعني أنَّ حقَّ الشبه درجات، ومراتب متعددة. أي أنَّ الفروع تختلف في استحقاقها حكم الأصول التي قيست عليها. ومن ثم تعتمد درجة الحكم التي يستحقها الفرع على مبد آخر من مبادئ قياس الشبه التي أسسها النحويون، وهذا المبدأ اصطلح عليه النحويون بـ(قوة الشبه) ويعنون به مقدار المشابهة بين الأصل، والفرع الذي تتحدد على أساسه درجة حقِّ الشبه التي يمكن أن تُمنح للفرع. فالمشابهة بين الفعل والمصدر

(1) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 229/1 م 27.

هي أقوى من المشابهة بينه، وبين اسم الفاعل؛ لذلك كان عمل المصدر لقوة مشابهته[1] الفعل أوسع من عمل اسم الفاعل، وهذا يعني اختلافهما في استحقاق الحكم مع أنَّ الحكم واحد_وهو العمل_، والأصل واحد _وهو الفعل_ إلا أنَّ شبههما الفعل ليس واحداً. كما نلحظ ذلك في الأسماء المبنية، إذ نجد أنَّ الأسماء التي كانت أكثر شبهاً بالحروف تكون أكثر ملازمة لحكم البناء من بعض الأسماء التي تفارق هذا الحكم في حالات معينة مثلما نلحظ ذلك في الضمائر، فإنَّها لا تفارق حكم البناء، كاسم الإشارة الذي يعرب في حالة التثنية، و(أي) التي تعرب[2] عندما تضاف في حالتي الاستفهام، والشرط[3]؛ لأنَّ شبه الضمائر بالحروف أقوى من شبه (أي) بها[4] فكانت الضمائر تلازم حكمًا واحداً على كل حال، و(أي) تعرب في مواضع معينة.

وقوة الشبه تتولد من كثرة الوجوه، أو تعتمد على عدد أوجه الشبه التي تجمع بين الأصل، والفرع كما يتضح من الأمثلة المتقدمة. وبتعبير آخر إنَّ قوة الشبه تُنتج من تضافر الوجوه، وهو ما أشار إليه النحاة كما يُفهم ذلك من كلام أبي على الفارسي مشابهة (ما) لـ (ليس)، إذ يقول: ((اعلم أنَّ (ما) النافية مشبهة بـ(ليس)، وجهة الشبه أنَّها تنفي ما في الحال كما تنفيه (ليس)، وتدخل على المبتدأ، والخبر كما تدخل (ليس) عليها، فإذا انتقض معنى النفي رجع إلى الأصل، ولم تعمل عمله لقيام جهة واحدة من الشبه، وهي الدخول على الابتداء والخبر، وكذلك إذا قُدِم الخبر على المبتدأ رجع إلى الأصل؛ لأنَّه لا يبلغ من قوته أن يتسع فيه بتقديم الخبر كما يتسع في الأصل (ليس)))[5]، وما يقصده من الاتساع هو حقُّ الشبه الذي تحدثنا عنه سابقاً، إذ يعني أنَّ حقَّ الشبه لـ (ما) (أي اتساعها، أو درجة الحكم) تعتمد على تضافر الوجهين

(1) ينظر: تفسير المسائل المشكلة: 68.

(2) ينظر: شرح المفصل: 2/163-164، والإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب: 1/471.

(3) إعراب(أي) في الاستفهام، والشرط عند إضافتها يعتمد على مبدأ القوة نفسه الذي أشرنا إليه في المتن، إذ يقول ابن الحاجب في إيضاحه: ((فإما إعرابها في الاستفهام، والجزاء دون بقية أسماء الاستفهام فلأنَّهم لم يستعملوها إلا مضافة، والإضافة من خواص الأسماء، فقوَّى[سببُ الإضافة] أمرَ الاسمية فيها، فرُدت إلى أصلها في الإعراب، إذ الأصل في الأسماء الإعراب ما لم يمنع مانع)) الإيضاح في شرح المفصل: 1/471.

(4) لأنَّ الضمائر تشبه الحروف من أكثر من وجه. وقد ذكر السيوطي ثلاثة أوجه هي الشبه المعنوي، والشبه الافتقاري، والشبه الوصفي، ينظر: همع الهوامع: 1/70.

(5) المسائل المشكلة لأبي علي الفارسي: 595.

معاً، وأنَّ وجود أحدهما من دون الآخر، يقتضي أن يفقد الفرع حقَّ الشبه، والرجوع إلى الأصل وهو عدم العمل. كما نلحظ أنَّه يربط بين قوة الفرع، واتساع عمله (ارتفاع درجة حق الشبه)، ووجود الوجهين، إذ يقول: ((لا يبلغ من قوته أن يتسع فيه بتقديم الخبر كما يتسع في الأصل[ليس]))[1]، فقوة الفرع- أي قوة شبهه للأصل- التي تمنحه حقَّ الشبه، أو الاتساع في العمل، لا تأتي من وجود وجهٍ واحدٍ وهو نفي الحال، إذ لا يمكن الاعتماد على هذا الوجه وحده في تسويغ عمل (ما) لتكون عاملة عند تقديم خبرها على اسمها، ومن ثم لابد أن يتضافر وجهان من وجوه الشبه لتعمل (ما) عمل (ليس). وهذا ما يؤكده أبو علي الفارسي نفسه حينما يذكر هذه المسالة في المسائل البصريات، إذ يعلق قائلاً بعد أن يُثبت وجهي الشبه: ((والشبهان يجذبان ما هما فيه إلى حكم[2] ما هما منه))[3].

ونجد أنَّ أبا علي الفارسي يصرّح بمبدأ اجتماع الوجهين، أو تضافرهما الموجب لإلحاق الفرع بحكم الأصل في موضع آخر من مسائله البصريات، إذ يقول: ((والشبهان إذا اجتمعا اجتذباه إلى حكم الذي هما فيه))[4]وذلك في قياسه (ضرَّاب)، وما شاكلها من صيغ المبالغة، إذ يقول: ((والدلالة على تجويز ذلك أنَّه مثل الجاري في أنَّه صفة، وأنَّه مشتق من لفظ المصدر، فهذان شبهان قد صارا في هذا الجنس من الجاري على الفعل، والشبهان إذا اجتمعا اجتذباه إلى حكم الذي هما فيه. ويُحسِّن (فعَّالاً) أنَّه يوافقه أيضاً في تكرير[5] العين منه))[6]. ونجده يعتمد على الفكرة نفسها في قياسه الاسم المنوع من الصرف، إذ يرى أنَّ الاسم حقه التصريف، ولكي يخرج من حقِّ الأصل إلى حقِّ الشبه، فإنَّ الوجه الواحد لا يكفي لاكتسابه حقَّ الشبه بالفعل، فاحتاج إلى الوجه الثاني[7]. وهو بذلك يقرر هذا المبدأ وهو مبدأ تضافر الوجوه.

---

(1) الموضع نفسه.

(2) عبارة أبي علي[رحمه الله تعالى] دقيقة جدا، وتتناسق مع مفهوم القياس بأنَّه عملية تعميم، ومد، إذ إنَّ وجهي الشبه يجذبان الفرع، ويجعلانه كأنه فرداً من أفراد الأصل التي تشترك جميعها في امتلاكه.

(3) المسائل البصريات لأبي علي الفارسي: 647/1.

(4) المصدر نفسه: 849/2.

(5) يعني من الفعل في مثل((فعَّل)) ينظر: المسائل البصريات: هامش848/2.

(6) المسائل البصريات: 849/2.

(7) المصدر نفسه: 649/1.

كما نجد الفارقي يؤكد أيضا مبدأ تضافر وجوه الشبه تضافراً يوجب حقَّ الشبه للفرع بأن يُلحق بحكم الأصل، كما في حديثه عن قياس عمل اسم الفاعل على عمل الفعل لشبهه الفعل في وجهين، إذ يقول: ((وضارب أشبه الفعل شبهاً مخصوصاً، فعمل عملاً مخصوصاً، وذلك الشبه هو أنّه يصلح لزمانين مع أنَّ الحرف يدخل عليه، فيخصه بزمان بعينه.. . وأنَّ اللام تدخل عليهما في خبر إنَّ.. . فلما أشبه اسم الفاعل الفعل في زمان مخصوص، وهو الاشتراك بين الحال والاستقبال، عمل إذا كان دالاً عليهما، أو على أحدهما، ولا يكون كذلك إلا وهو نكرة، وإن أضفته لم تعرفه الإضافة؛ لأنَّها حينئذٍ على الانفصال.. . فإذا خرج عنهما إلى تعريفٍ، أو زمانٍ ماضٍ بطل عمله؛ لبطلان أحد أسباب الشبه له))[1]. أي أنَّ الوجه الواحد لا يشكل سبباً كافياً لإعطاء حق الشبه لاسم الفاعل، وإنَّما يُعطى له إذا تحقق بينهما وجهان من الشبه، أو أكثر. ويبين لنا الفارقي في موضع آخر سبب اعتماد تضافر وجوه الشبه لإلحاق الفرع بحكم الأصل، إذ يقول: ((إذ كل وجه يجّوز الحكم، ويقتضيه، فإذا اجتمعا أوجبا الحكم))[2]، ونلاحظ في نص الفارقي هذا أنَّه يربط بين تحقق الوجه الواحد، وجواز الحكم، وبين اجتماع الوجهين ووجوبه، فالوجه الواحد يُنتج قيمةً جوازيةً، أي أنَّ الحكم يكون بوجود الوجه الواحد ممكناً، ومحتملاً. واجتماع الوجهين ينتج قيمةً وجوبيةً[3]. كما نلحظ الورّاق يلمح إلى مصطلح قوة المشابهة عند تعليله عدم إعراب الفعل الماضي لأنَّه لم يشبه الاسم مشابهة قوية كما هو حال الفعل المضارع الذي قويت مشابهته الاسم لوجود عدة أوجه من الشبه التي تجمع بينهما[4]. كما نجد ابن الشجري في أماليه يشير إلى أنَّ قوة المشابهة تتولد من كثرة وجوه الشبه بين الأصل، وبين الفرع كما في قياسه حذف الهاء من (فَوْهٌ) على حذف حروف العلة لمشابتها إياها في عدة أوجه [5]. ويكرر ابن الشجري مصطلح قوة المشابهة في موضع اخرمن أماليه[6].

(1) تفسير المسائل المشكلة: 69.

(2) المصدر نفسه: 299.

(3) المقصود بالقيمة الجوازية هو أنَّ القيمة التصديقية للحكم القياسي تكون درجة تصديقية محتملة، أما القيمة الوجوبية، فإنَّها تعني أنَّ القيمة التصديقية للحكم أصبحت بدرجة القطع بصحة ما أنتجه الاستدلال القياسي.

(4) ينظر: العلل في النحو للوراق: 29، 168.

(5) ينظر: أمالي ابن الشجري: 242/2.

(6) ينظر: المصدر نفسه: 392/2.

ونجد أنَّ أحد شرّح (الجمل الزجاجي)، وهو الاشبيلي السبتي يؤكد اعتماد النحويين على آلية جمع وجوه الشبه عند حديثه عن قياس اسم الفاعل، إذ يقول: ((فعلّ العرب حين أعملت اسم الفاعل، إنَّما لحظت الأمرين جمعياً، وهما: المعنى، وشبه اللفظ. إذ كل واحد منهما على انفراده قد يُراعى، وقد لا يُراعى، فإذا أسقطنا أحدهما، وأعملنا اسم الفاعل بأحد الوصفين، وطردنا الحكم مع الوصف الآخر كنَّا قد أثبتنا اللغة بالوهم، وتقوّلنا على العرب ما لعلها لم تُرده، وإنَّما أرادت غيره، وهو العمل بالوصفين جميعاً، وكذلك إذا ثبت في هذه الصيغة أمر، فلا يُطرد إلى غير المسموع إلا بوجود الأوصاف كلها التي يُمكن أن تُراعى، ولا يسقط من الأوصاف وصف مناسب. إذ لعل العرب راعته مع ما راعته من الأوصاف، وتكون العلة مجموع الأوصاف، فإن أسقطناه كنا قد أثبتنا اللغة بالوهم))[1]، فالوجه الواحد يكون مبنياً على الاحتمال، والإمكان، والقيمة التصديقية التي يولدها هي قيمة احتمالية، أي أنَّ الحكم معه يكون محتملاً فقط. ولا يمكن أن يعتمد على القيمة الاحتمالية في عملية إلحاق الفرع بحكم الأصل؛ لذلك لابد من تطبيق مبدأ تضافر الوجوه.

ونلحظ أنَّ النحويين يعبرون عن مبدأ تضافر وجوه الشبه بمصطلحات أخرى كمصطلح (غلبة الخواص) مثلما نجد ذلك عند أبي علي الفارسي عند حديثه عن قياس الأفعال الناقصة، إذ يقول: ((وإنَّما حكم لهذه الحروف بأنَّها أفعال مع تعريِّها من الدلالة على الحدث لغَلَبَة خواص الأفعال عليها، فجعل الحكم فيها للأغلب، ولو لا ذلك لم يحكم لها بالفعلية))[2]، ويعني بذلك كثرة وجوه الشبه بين الأفعال الناقصة، وبين الأفعال الحقيقية التي تتمثل في ثلاثة وجوه: ((الوجه الأول: أنَّها تلحقها تاء الضمير، وألفه، وواوه.. . والوجه الثاني: أنَّها تلحقها تاء التأنيث الساكنة.. . والوجه الثالث: أنَّها تتصرف))[3]، ونلحظ أنَّ أبا علي الفارسي يجعل حكم الفعلية للأفعال الناقصة ناتجاً من غلبة خواص الأفعال عليها، أي كثرة وجوه الشبه بينهما، فحكمها أنتجته وجوه الشبه مجتمعةً؛ لأنَّه يقول: ((فجعل الحكم فيها للأغلب))[4]، أي أنَّ

(1) البسيط في شرح الجمل: 1014/2-1015.

(2) المسائل المشكلة: 116.

(3) أسرار العربية: 134.

(4) المسائل المشكلة: 116.

حكمها أنتجته الأغلبية، ولا ريب في أنَّ مُنتَج الأغلبية تكوَّن من تضافر الوجوه. كما أنَّه يستعمل المصطلح نفسه في قياس اسمية (إذ). إذ يقول: ((كما حكم لـ (إذ) بالاسمية لغَلَبَة خواص الأسماء عليها، وهي أنَّها تضاف، ويضاف إليها))[1]، وما يقصده بخواص الأسماء وجوه الشبه بين (إذ)، وبين الأسماء[2]. وكمصطلح (الشبه الغالب) عند ابن الشجري في أماليه[3].

كما نجد أنَّ ابن جني يعبر عن مبدأ تضافر وجوه الشبه بـ(استمرار الحال)، وذلك عند حديثه عن قياس النسب إلى (شنوءة)، فيرى أنَّ العرب أجرت ما ووزنه (فعولة) في النسب مجرى ما وزنه (فعيلة)، إذ يقول: ((وذلك أنَّهم أجَرَوْا فَعُولة مجرى فَعِيلة لمشابهتها إيّاها من عِدّة أوجه أحدها أنَّ كل واحدة من فعولة وفعيلة ثلاثيّ ثم أنَّ ثالث كل واحد منهما حرف لين يجرى مجرى صاحبه ألا ترى إلى اجتماع الواو والياء رِدْفين وامتناع ذلك في الألف وإلى جواز حركة كل واحدة من الياء والواو مع امتناع ذلك في الألف إلى غير ذلك ومنها أن في كل واحدة من فَعُولة وفَعِيلة تاءَ التأنيث ومنها اصطحاب فَعول وفَعِيل على الموضع الواحد نحو أَثِيم وأَثُوم ورحيم ورَحُوم.. . فلمّا استمرّت حال فَعِيلة وفَعُولة هذا الاستمرار جرت واو شَنُوءة مجرى ياء حنيفة فكما قالوا حَنَفِيّ قياساً قالوا شَنَئيّ أيضاً قياساً))[4]، فنراه يعبر عن مبدأ تضافر وجوه الشبه بمصطلح استمرار الحال بين فعول، وبين فعيلة الذي يعني أنَّ تعدد وجوه الشبه بينهما كان سبباً في إجراء الأولى مجرى الثانية فكما قالوا: حَنَفِيّ قياساً قالوا: شَنَئيّ أيضاً قياساً.

ولو حللنا مبدأ تضافر وجوه الشبه الذي يُنتج على أساسه الحكم القياسي، لوجدنا أنَّه يقوم على عنصرين أساسين، الأول: إنَّ كل وجه من وجوه الشبه الداعية لإلحاق الفرع بحكم الأصل هو أمرٌ محتملٌ، وممكنٌ في نفسه كما صرّح بذلك الفارقي بقوله: ((إذ كل وجه يجّوز الحكم، ويقتضيه، فإذا اجتمعا أوجبا الحكم))[5]. والعنصر الثاني: اجتماع وجوه الشبه يعني اجتماع الاحتمالات الممكنة؛ لأنَّ كل وجه هو أمر محتمل

---

(1) المصدر نفسه: 116.

(2) ينظر: ارتشاف الضرب: 1402/3، والأشباه والنظائر: 218/2،، وهمع الهوامع: 171/2.

(3) ينظر: أمالي ابن الشجري: 392/2.

(4) الخصائص: 115/1.

(5) تفسير المسائل المشكلة: 299.

كما ذكرنا. ومن ثم تكون القيمة التصديقية للحكم القياسي هي القيمة التي تنتج من جمع وجوه الشبه المحتملة. ويمكن بحسب هذا التحليل أن نفسر مبدأ تضافر وجوه الشبه بمبدأ تراكم الاحتمالات الذي جعله المذهب الذاتي المبدأ الأساس في عملية إنتاج القيمة التصديقية للمعرفة التي تتولد بطريقة التوالد الذاتي. وأن نفهم عملية القياس النحوي بأنَّها لون من الاستدلال القائم على أساس مبدأ تراكم الاحتمالات، فلكلٍّ وجه من وجوه الشبه الجامع بين الأصل، والفرع قيمةٌ احتماليةٌ تجعل عملية إلحاق الفرع بالأصل أمراً ممكناً، ولكن عند جمع الوجهين معاً، تتولد قيمةٌ احتماليةٌ أكبر من القيمتين الاحتماليتين منفردتين. فمبدأ تراكم الاحتمالات يقضي أن نجمع القيمة الاحتمالية للوجه الأول مع القيمة الاحتمالية الوجه الثاني، فتتكون لدينا قيمةٌ احتماليةٌ أكبر من القيمتين منفردتين. والقيمة التصديقية الناتجة من عملية جمع الوجوه، أو تراكم الاحتمالات تمثل القيمة التصديقية للحكم القياسي، التي تجعل النحوي يطمأن إلى وجوب إعطاء الفرع حكم الأصل.

وقد يُعترض على مبدأ تضافر وجوه الشبه، أو (مبدأ تراكم الاحتمالات) بأنَّ الأسماء المبنية إنَّما قيس بناؤها على الحرف لشبهها من وجهٍ واحدٍ، أي أنَّ درجة التصديق بالحكم لم تكن متولدة من جمع القيم الاحتمالية لوجوه الشبه التي تربط بين الفرع (الأسماء المبنية)، وبين الأصل (الحرف)، وإنَّما تولدت درجة التصديق بحكم بنائها من درجة التصديق بوجود وجهٍ شبهٍ واحدٍ يجمع بين الأسماء المبنية، وبين الحروف.

وقد تنبه النحويون لهذا الإشكال، بوصفه خروجاً عن المنهج المعتمد في استنباط القواعد، والأحكام، وحاولوا ردَّه، والإجابة عنه، مثلما نجد ذلك عند ابن الحاجب في أماليه النحوية، إذ يقول: ((إن قيل لمَ بُني الاسم لشبهٍ واحدٍ، وامتنع من الصرف لشبهين، وكلا الأمرين خروج عن أصله؟.))[1] فأجاب قائلاً: ((إنَّ الشبه الواحد بالحرف يُبعده عن الاسمية، ويُقرِّبه مما ليس بينه، وبينه مناسبة إلا في الجنس الأعم وهو كونُه كلمة. وشَبَهُ الاسم بالفعل، وإن كان نوعاً آخر إلا أنَّه ليس في البعد عن الاسم كالحرف، ألا ترى أنَّك إذا قسَّمت الكلمة خرج الحرفُ أولاً؛ لأنَّه أحدُ القسمين، ثم

---

(1) الأمالي النحوية: 120/4.

يبقى الاسمُ، والفعلُ مشتركين، فَتُفَرِّق بينهما بوصفٍ أخص من وصفهما بالنسبة إلى الحرف، فوزان الحرفِ من الاسم كالجماد بالنسبة إلى الآدمي، ووزان الفعلِ من الاسم كالحيوان من الآدمي، فشَبَهُ الآدمي بالجماد ليس كشبهه بالحيوان، فقد علمت بهذا أنَّ المناسبة الواحدة بين الشيء، وبين ما هو أبعد لا تقاوم مناسبات متعددة بينه، وبين ما هو قريب منه))[1]. وكذلك إجابة ابن النحاس التي نقلها عنه السيوطي، إذ أجاب بقوله: ((أنَّ الاسم بعيد من الحرف، فشبهه به يكاد يخرجه عن حقيقته، فلولا قوته لم يظهر ذلك فيه فلا جرم اعتبرناه قولاً واحداً))[2]. وكذلك إجابة[3] صاحب البسيط: ((والفرق أنَّ مشابهة الحرف تخرجه إلى ما يقتضيه الحرف من البناء، وعلة البناء قوية؛ فلذلك جذبته العلة الواحدة، وأمَّا مشابهة الفعل؛ فإنَّها لا تخرجه عن الإعراب، وإنَّما تحدث فيه ثقلاً، ولا يتحقق الثقل بالسبب الواحد؛ لأنَّ خفة الاسم تقاومه، فلا يقدر على جذبها عن الأصالة إلى الفرعية؛ فلذلك احتيج إلى سببين لتحقيق الثقل بتعاضدهما، وغلبتهما بقوة ثقلهما خفة الاسم وجذبه إلى شَبَه الفعل))[4]. غير أنَّ هذا الإشكال إذا أُخذ بشكل عام، يشمل الأسماء المبنية جميعها فاُعترض به على فكرة اعتماد النحويين على مبدأ تضافر وجوه الشبه (تراكم الاحتمالات) في الاستدلال القياسي، فإنَّ هذا الإشكال سيفقد الدقة العلمية، فالقول بأنَّ النحويين اعتمدوا في قياس حكم الأسماء المبنية جميعها على وجه شبه واحد فقط ليس قولاً دقيقاً؛ لأسباب عديدة منها:

أولاً: إنَّ السيوطي الذي ذكر هذا الإشكال في كتابه (الأشباه والنظائر) أشار في كتابه (همع الهوامع) إلى ما يُخالف هذا القول عند حديثه عن شَبَه الاسمِ الحرفَ، إذ قال: ((وقد يجتمع فيه شبهان أو أكثر))[5].

ثانياً: إنَّ بعض الأسماء المبنية يذهب النحويون إلى أنَّ بناءها قد اجتمعت لتحقيقه عدة وجوه، كالضمائر، فبعضهم ذهب إلى أنَّ سبب بنائها لمشابتها الحرف من وجهين[6]: ((أحدهما أنَّها أشبهت الحروف في احتياجها إلى غيرها كاحتياج الحروف إلى غيرها،

(1) الموضع نفسه: 120/4.

(2) الأشباه والنظائر: 264/2.

(3) لم نجد عبارة ابن أبي الربيع في كتابه البسيط إذا كان يقصد الاشبيلي السبتي.

(4) الأشباه والنظائر: 263/2.

(5) همع الهوامع: 70/1.

(6) وقد ذكر السيوطي ثلاثة أوجه هي الشبه المعنوي، والشبه الافتقاري، الشبه الوصفي ينظر: همع الهوامع: 70/1.

والثاني[1]: أنَّها لم يوجد فيها سبب الإعراب، فإنَّ السبب هو اختلاف المعاني على الصيغة الواحدة، وهذه صيغ مختلفة، فيقوم اختلاف الصيغ مقام الإعراب، فلم يوجد فيها سبب الإعراب))[2]، أي أنَّ. عملية القياس استندت إلى المبدأ المشار إليه سابقاً. ومن هذه الأسماء (إذ)، فقد ذكر السيوطي أنَّها بنيت لوجهين، الأول: ((لافتقارها إلى ما بعدها من الجمل))[3]، والثاني: ((لوضعها على حرفين))[4]

ثالثاً: إنَّ بعض أسماء الأفعال مثل (صه، ومه) بُنيت لوجهين: الأول: وقوعها موقع الأمر، والثاني: لأنَّهما صوتان سمي بهما[5]، أي فيها وجها شبه، شَبَهُ معنوي، وآخر لفظي، ومن ثم لم يُبنيا لشبهٍ واحدٍ، بل اعتمد في بنائهما على مبدأ تضافر وجوه الشبه. وكذلك (حيثُ)، إذ إنَّ السيرافي يضع علتين لبنائها، الأولى: إبهامُها لوقوعها على الجهات الست، فلم تتخصص بجهة واحدة فشابهت (إذ) المبهمة في الزمان الماضي كله. والعلة الثانية: إضافتها إلى الجمل، وهي تنفرد بهذا الوجه عن الظروف الأخرى كما يرى السيرافي، وهي تشابه (إذ) بهذا الوجه[6].

رابعاً: أشار ابن كيسان إلى أنَّ أبا العباس المبرّد يرى أنَّ أمر الاجتهاد في تعليل بناء الأسماء المبنية إنَّما هو أمر مبني على الاحتمال، والظن، وليس على القطع، ويمكن أن يكون هناك أمر آخر غير ما أشار إليه النحاة، إذ قال: ((وقد كان ربُّما قال البناء بغير هذا المعنى. وهذا الذي كان يعتمد عليه))[7].

خامساً: نجد أنَّ الرضي الاستراباذي عند حديثه عن علة بعض الأسماء المبنية يذكر مجموعة من الأسباب المحتملة. وكلٌّ سبب يمثل وجه شبه بين الاسم، وبين

(1) اختلف ابن يعيش في شرحه المفصل في تعليل السبب الثاني من أسباب البناء مع ابن الحاجب. إذ قال((الوجه الثاني أن المضمر كالجزء من الاسم المظهر إذ كان قولك زيد ضربته إنَّما أتيت بالهاء لتكون كالجزء من اسمه دالا عليه إلا أنَّك ذكرت الهاء، ولم تذكر الجزء من اسمه تكون في كل ما تريد أن تضمره مما تقدم ذكره، فكان لذلك كجزء الاسم، وجزء الاسم لا يستحق الإعراب))، شرح المفصل: 22/2.

(2) الإيضاح في شرح المفصل: 440/1.

(3) همع الهوامع: 172/2.

(4) الموضع نفسه.

(5) ينظر: شرح المفصل: 178/2.

(6) ينظر: شرح الكتاب: 106/1.

(7) مجالس العلماء: 171.

الحرف المقيس عليه. من ذلك حديثه عن علة بناء الضمائر، إذ يقول: ((وإنَّما بنيت المضمرات، إما لشبهها بالحروف وضعاً على ما قيل، كالتاء في (ضربت)، والكاف في (ضربك)، ثم أجريت بقية المضمرات نحو: أنا، ونحن، وأنتما: مجراها، طرداً للباب، وإما لشبهها بالحروف لاحتياجها إلى المفسر.. . كاحتياج الحرف إلى لفظ يفهم به معناه الإفرادي، وإما لعدم موجب الإعراب فيها))[1]. وكحديثه عن علة بناء الأسماء الموصولة، وإذ يقول: ((وإنَّما بنيت الموصولات؛ لأنَّ منها ما وُضِعَ وَضْعَ الحروف نحو (ما) و(من) واللام على ما قيل، ثم حملت البواقي عليها طرداً للباب؛ أو لاحتياجها في تمامها جزءاً إلى صلة وعائد، كاحتياج الحرف إلى غيره في الجزئية))[2]، فنراه يضع لعلة البناء احتمالين كل احتمال يعبر عن وجه شبه بين الاسم الموصول، والحرف الذي قيس عليه. وهي الآلية نفسها التي نلحظها عند حديثه عن علة بناء بعض أسماء الأفعال، إذ يقول: ((اعلم أنَّه إنَّما بُني أسماء الأفعال لمشابهتها مبنيَّ الأصل، وهو فعل الماضي والأمر، ولا تقول: إنَّ (صه) اسم لِـ (لا تتكلم) ومه، اسم لِـ (لا تفعل)، إذ لو كانا كذلك، لكانا معربين، بل هما بمعنى: اسكت، واكفف، وكذا لا نقول: إنَّ (أف) بمعنى أتضجر، و(أوه) بمعنى أتوجع، إذ لو كانا كذلك لأعربا كمسمَّاهما، بل هما بمعنى: تضجرت، وتوجعت الإنشائيين، ويجوز أن يقال: إنَّ أسماء الأفعال بنيت لكونها أسماء لما أصله البناء، وهو مطلق الفعل))[3].

وما يُفهم من كلام الرضي أنَّ بناء أسماء الأفعال لم يعتمد على وجه شبه واحد مقطوع به، بل إنَّه ذكر مجموعةً من وجوه الشبه المحتملة. وإن كان في ذكره تلك الوجوه، أو الأسباب المحتملة لا يوجد ما يوحي أنَّه يجمع بينها ولكنَّ ما يفهم من كلامه أنَّ وجود وجه شبه واحد لبناء الأسماء المبنية أمر فيه نظر.

سادساً: يرى ابن مالك أنَّ حكم (مع) أن يكون ظرفاً مبنياً، ويرجع ذلك لسببين ((لشبهه بالحروف بالجمود المحض، والوضع الناقص، إذ هو على حرفين بلا ثالث محقق[العدد]، والمراد بالجمود المحض ملازمة وجه واحد من الاستعمال إلا أنَّه

(1) شرح الكافية: 2/401-402.

(2) المصدر نفسه: 3/7.

(3) المصدر نفسه: 3/83.

أعرب في أكثر اللغات لمشابهته عند في وقوعه خبراً وصفة، وحالاً وصلة.. .))[1]، فنجد أنَّ ابن مالك يضع علتين لحكم بناء (مع) الذي يفترض أن يأخذه هذا الظرف.

سابعاً: ذكر ابنُ الحيدرة اليمنيّ في كتابه (كشف المشكل في النحو) أنَّ ما قيل عن بناء الأسماء المبنية لمشابهتها الحروف من وجهٍ واحدٍ لا يعني استحالة استنباط علة ثانية للبناء تضاف إلى العلة الأولى[2]، ومثّل لذلك بتعليل بناء الاسم الموصول قائلاً: ((بني الناقص لشبهه بالحروف، وأشبهه من وجهين: أحدهما أنَّه يدل على معنى في غيره وهو الصلة كالحرف يدل على معنى في غيره.. . والثاني: إنَّه لا يتم من الناقص كلام مفيد حتى تذكر الصلة كما أنَّ الحرف لا يتم منه كلام مفيد حتى يذكر الاسم الذي جاء من أجله))[3]. وذهب إلى أنَّ سائر المبنيات يمكن فيها ذلك كالمضمر[4].

وهكذا فإنَّ عملية استنباط الأحكام المتعلقة بالأسماء المبنية لم تخرج عن منهجية القياس التي اعتاد النحويون ممارستها في استنباط أحكام العربية، إذ نجد أنَّ الأسماء المبنية تختلف في امتلاكها حقِّ الشبه، أي أنَّ درجة استحقاقها حكم البناء مختلفة من نوعٍ إلى آخر، بل تتفاوت في أفراد النوع الواحد من تلك الأسماء بشكل عام، فالمضمرات هي أوسع من غيرها من الأسماء المبنية في امتلاكها حقِّ الشبه، -وهو ملازمتها حكم البناء- لقوة الشبه المتولدة من تضافر وجوه الشبه بينهما، وبين الحروف، نتيجة تراكم قيمها الاحتمالية، فقد قيل: إنَّها تشبه الحروف من وجهين[5]، أو ثلاثة[6].

وكذلك نلحظ أنَّ درجة استحقاق حكم البناء تختلف في بقية الأسماء، فبعضها لا يلازمه حكم البناء دوماً مثلما تلازمه المضمرات، بل يفارقه في بعض الحالات؛ لضعف قوة الشبه الموجبة لاستحقاق حق الشبه، كما في اسم الإشارة، والاسم الموصول، إذ إنَّهما يعربان إعراب الأسماء المتمكنة[7] عند تثنيتهما[8]، أي أنَّهما يفقدان

(1) شرح التسهيل: 239/2.

(2) ينظر: كشف المشكل في النحو لابن الحيدرة اليمنيّ: 276.

(3) الموضع نفسه.

(4) ينظر: الموضع نفسه.

(5) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل: 440/1.

(6) همع الهوامع: 70/1

(7) ينظر: شرح المفصل: 85/2، 105، والبسيط في شرح الجمل: 281/1.

(8) يرى ابن يعيش أنَّ سبب تثنية اسم الإشارة هو أنَّه أشد شبها بالأسماء المتمكنة من المضمرات، ينظر:

حق الشبه في هذه الحالة، وكما نجد (أي) هي الأخرى تفقد حق الشبه-إذ إنَّها تفارق حكم البناء إذا أضيفت، كما يشير ابن يعيش إلى ذلك بقوله: ((وإنَّما أُعربت لتمكنها بلزوم الإضافة لها حملاً لها على نقيضها، ونظيرها، وهو (بعض)، و(كل)، فلما حُذِف العائد المرفوع الذي لا يحسن حذفُه مع الذي دَخَلَها نقصُ بإزالتها عن ترتيبها، فعادت إلى أصلها، ومقتضى القياس فيها من البناء))[1]، وابن يعيش يعلل بناءها، وإعرابها بقوله: ((وإنَّما بني على الضم على التشبيه بقبل، وبعد، ويا زيد؛ لأنَّه يكون معرباً في حال، ومبنياً في حال كما تقول: جئت من قبلِ، ومن بعدِ، ويا رجلاً، ثم تقول: من قبلُ، ومن بعدُ، إذا أردت المعرفة، ويا زيدُ))[2].

وقد علل السيوطي حال (أي)، وما يشاكلها في تفاوت ملازمتها حكم البناء بقوله: ((إنَّ شَبَهَ الحرف، إنَّما يؤثر حيث لم يعارضه معارض، فإن عارضه ما يقتضي الإعراب، فلا أثر له، وذلك كـ (أي) شرطاً، واستفهاماً، وموصولةً، فإنَّها معربة مع مشابهتها للحرف في الأحوال الثلاثة، لكن عارض هذا الشبه لزومها للإضافة، وكونها بمعنى (كل) إن أضيفت إلى نكرة، وبمعنى (بعض) إن أضيفت إلى معرفة، فعارضت مناسبتها للحرف، فغلبت[3] مناسبة المعرب؛ لأنَّها داعية إلى ما هو مستحق بالأصالة))[4].

وخلاصة القول: في قياس الأسماء المبنية هي أنَّه لا يمكن قبول المقولة التي ترى أنَّ بناء الأسماء المبنية جمعيها كان لمشابهتها الحروف من وجهٍ واحدٍ إذ إنَّ بعضها كان مبنيا لمشابهته الحرف من أكثر وجه، بل إنَّ سائر المبينات يمكن أن تطبق عليها آلية الاستدلال القياسي القائمة على أساس مبدأ تراكم وجوه الشبه كما أشار إلى ذلك ابن الحيدرة اليمنيّ في كتابه (المشكل في النحو)، فضلاً الأسباب الأخرى التي ذكرناها سابقاً. ومن ثم يعتمد تحديد علة البناء على قدرة النحوي على استقصاء وجوه الشبه[5].

شرح المفصل: 85/2، وكذلك الاسم الموصول إنَّما جازت تثنيته لقربه من الأسماء المتمكنة، ينظر شرح المفصل: 105/2.

(1) شرح المفصل: 111/2.

(2) الموضع نفسه.

(3) نلاحظ أنَّ السيوطي يستعمل كلمة (الغلبة) التي قلنا إنَّها إشارة إلى مبدأ تضافر وجوه الشبه، ونجد أنَّه استعملها هنا بالمعنى نفسه.

(4) همع الهوامع: 67/1.

(5) ينظر: نظرية التعليل في النحو العربي: 104.

وما ننتهي إليه في حديثنا عن المصدر الأول الذي تُستنبط منه القيمة التصديقية للحكم القياسي هو أنَّ عملية الاستدلال تتم على وفق الآلية الآتية:

يُلحق الفرعُ بحكم الأصل على أساس حقِّ الشبه- وهو المبدأ الأول- وتحققه في الفرع يعتمد على قوة شبهه بالأصل- وهو المبدأ الثاني- الذي يعتمد تكوّنه في الفرع على مبدأ تضافر وجوه الشبه بينه، وبين الأصل الذي يولّد القيمة التصديقية على أساس مبدأ جمع القيمة الاحتمالية لوجه الشبه الأول مع القيمة الاحتمالية للوجه الثاني، والقيمة الاحتمالية للوجه الثالث، وهكذا. وهذا هو المبدأ الثالث.

ولكن شرح آلية الاستدلال القياسي بهذه الطريقة لا يخرجها من دائرة الإشكالية التي أشرنا إليها في بداية هذا المبحث، بل يؤكد صحتها، ويثبت حقيقة ما أشار إليه الأنباري. فما تنتجه هذه الالية لا يعدو كونه قيمة تصديقية محتملة، وإن كانت وليدة جمع قيمة التصديق بكل وجه من وجوه الشبه مع القيم التصديقية الأخرى، فإنَّ جمع القيم الاحتمالية يظل احتمالاً، وإن كبُرت قيمته، وهذا ما ذكره الأنباري عن لسان علماء العربية نفسه من أنَّ العلة أمر مظنون، ومن ثم لم نزل داخل حدود الإشكالية نفسها: كيف يمكن أن يكون الظن، أو المظنون أساس القطع، أو المقطوع به؟وكيف نربط بين حالة الظن، وحالة القطع؟، أي بين العلة، والحكم، فنجعل العلة مسوّغ إعطاء حكم الأصل الفرع، ومدِّه ليشمل ما ليس من نظائر أفراد الأصل؟. وكيف يحوّل القائس النحوي تلك القيمة التصديقية إلى درجة اطمئنان، وقناعة. وكيف يجبر الفارق بين القيمة التصديقية الاحتمالية التي تنتج بالآلية القياسية، وبين درجة الاطمئنان التي يريد الوصول إليها، وتحقيقها؟

ونعتقد – كما أشرنا فيما سبق - أنَّ القول بوجود مصدر وحيد لإنتاج القيمة التصديقية بالحكم سيجعل حلَّ الإشكالية أمراً صعباً، وإنَّما يكون جوابها في ضوء ما يقرره المذهب الذاتي من أنَّ الاستدلال الذي يعتمد التلازم الذاتي طريقة في توليد المعارف، سيولد قيمة التصديق بالمعرفة الجديدة من مصدرين، الأول هو القواعد، والأصول، والمبادئ، والثاني: ذات المستدل، ونفسه. ونحن في شرح آلية الاستدلال القياسي قد بينا كيفية توليد القيمة التصديقية

للحكم القياسي من المبادئ، والقواعد، وبقي علينا أن نبين كيف تشارك الذات النحوية في عملية توليد القيمة التصديقية بالحكم، وترفع القيمة التصديقية المتولدة من المبادئ لتصل بها درجة الاطمئنان، وما الحدود التي يمكن للذات أن تلتزم بها.

المصدر الثاني: الذات المستدلة

ذكر الأنباري أنَّ قياس الشبه معمول به في عملية استنباط القواعد، والأحكام[1]؛ لأنَّه يوجب غَلَبَة الظن كما أنَّ قياس العلة يوجب غَلَبَة الظن؛ أي أنَّ النحويين قد أقروا بدليلية هذا اللون من الاستدلال؛ لأنَّه يشاكل قياس العلة في أنَّ ما ينتجه من قيمة تصديقية للحكم يمكن الاعتماد عليها، والأخذ بها. ولكي نفهم تولد درجة الاطمئنان (القيمة التصديقية) التي ينتجها هذا الدليل، والتي اُصطلح عليها بـ(غَلَبَة الظن)، وجعلت النحويين يقرون بعلمية هذا الدليل يجب علينا أن نحلل مصطلح (غَلَبَة الظن) لكشف كيفية وصول هذا الاستدلال لهذه الدرجة التصديقية، والمصادر التي تولدت منها.

وقد عُرِّف هذا المصطلح بأنَّه ((زيادة قوة أحد التجويزين على الآخر، وتغليب أحد الاعتقادين))[2]، أو ((غَلَبَة الظن زيادة قوة أحد المجوزات على سائرها))[3]، أو ((غَلَبَة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن، وتتكاثر))[4]، وعُرِّف كذلك بأنَّه ((الآخذ بأحد أمرين، أو بأحد أمور، وتقديمه على غيره في الاعتبار لمزية تقتضي هذا التغليب))[5]، أو ((هو الآخذ بما غَلَبَ صوابه، وبما غَلَبَ احتمال صدقه، وصحته))[6]، وعُرِّف بـ((الموازنة بين أمرين، أو أكثر، وتقديم ما ترجح منها))[7].

ونلاحظ أنَّ مصطلح (غَلَبَة الظن) بحسب تعريفاته المتقدمة يتضمن عمليتين تعتمد إحداهما على الأخرى، الأولى: تتعلق بتحديد قوة أحد الاحتمالين، أو الاعتقادين ببيان الأمارات التي تقتضي زيادة قوة الاحتمال، وتوضيح القرائن التي تستلزم ارتفاع درجة

---

(1) لمع الأدلة: 109.

(2) التوقيفات على مهمات التعاريف محمد عبد الرؤوف المناوي: 252.

(3) نظرية التقريب، والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية د. احمد الريسوني: 26.

(4) نظرية التقريب، والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية: 26

(5) المصدر نفسه: 30

(6) المصدر نفسه: 13

(7) التغليب عند الأصوليين تنظيرا وتنزيلا د. عمر بن صالح بن عمر: 258، بحث منشور في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية، والإنسانية مج 3، ع 2، 1427 - 2006.

صدقه، وصحته. والعملية الثانية: تتضمن تغليب الاحتمال الأقوى على الاحتمال الأضعف، أو الآخذ به، أو تقديمه على غيره، أو ترجيحه، فالمعنى واحد على الرغم من اختلاف الألفاظ، وتعددها.

وهذه الآلية التي تسعى إلى إنتاج المعرفة من خلال إدخالها في عمليتين أولاهما سبب أخراهما هي الآلية نفسها التي يعتمد قياس الشبه، إذ يرى الأنباري أنَّ ((قياس الشبه لا بد فيه من إشارة إلى طريق غَلَبَة الظن))[1]، ومعنى الإشارة في قول الأنباري هو السبب الذي يدعو إلى التغليب، أو غَلَبَة الظن بحسب تعبيره. وهذا يعني أنَّ الحكم النحوي الذي ينتج بقياس الشبه لابد أن يمر بمرحلتين، الأولى: التي تكون علة الثانية، يعمل فيها القائس النحوي على رفع قيمة أحد الاحتمالين، أو زيادة قوته من خلال جمع درجة التصديق بوجوه الشبه الملاحظة بين هذا الاحتمال (الفرع)، والأصل المقيس عليه تمهيداً لتغليبه، وترجيحه على الاحتمال الآخر، فقوة الاحتمال الذي يُغلَّب على غيره تدل على المعنى نفسه الذي يدل عليه مبدأ قوة الشبه الذي يتولد من كثرة وجوه الشبه بين المقيس عليه، والمقيس كما نلحظ ذلك – مثلاً- في قياس النحويين الفعلين (جاء، وقعد) على الأفعال الناقصة، إذ رجّح النحويون احتمال أن يكون هذان الفعلان في قول العرب ((ما جاءت حاجتَك))[2]، و((حتى قَعَدَتْ كأنَّها حَرْبَةٌ[3]))[4] من الأفعال الناقصة على الاحتمال الآخر الذي يرى أنَّهما فعلان تامان، وسبب هذا التغليب، أو الترجيح ((قوة الشبه بينهما، وبين صار))[5]، إذ أجري الفعل (جاء) في قول العرب ((ما جاءت حاجتَك)) مجرى ((صار وجعلوا لها اسماً، وخبراً. .. فما اسم مبتدأ مرفوع الموضع، وجاءت فعل ماضٍ فيه ضمير مرفوع يعود إلى ما، وأنثَّ حملاً على المعنى؛

---

(1) لمع الأدلة: 109

(2) ينظر: الكتاب: 51/1، ومعاني القرآن: 37/1، وشرح كتاب سيبويه: 387/2-388، والإيضاح في شرح المفصل: 68/2، وهمع الهوامع: 415/1، وأول من تكلم بهذا القول الخوارج حين أتاهم ابن عباس رسولاً من الإمام علي(عليه السلام)، ينظر: شرح المفصل لابن يعيش: 355/3، وشرح الكافية: 187/4.

(3) نص المقولة هو((أرهف شفرته حتى قَعَدَتْ كأنَّها حَرْبَةٌ))ينظر: شرح المفصل: 355/3، أو((شَحَذَ شفرته حتى قَعَدَتْ كأنَّها حَرْبَةٌ)) ينظر: همع الهوامع: 415/1.

(4) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل: 68/2. وهمع الهوامع: 415/1.

(5) همع الهوامع: 415/1.

لأنَّ ما هو الحاجة في المعنى، التقدير أي حاجة جاءت حاجتك، وحاجتك منصوبة؛ لأنَّها الخبر، والجملة خبر ما))[1]، وأمَّا الفعل (قعد) في قول العرب: ((حتى قَعَدَتْ كأنَّها حَرْبَةٌ)) ففيه ((ضمير يعود على الشفرة، وكان اسمها، وخبرها في موضع نصب خبر قعدت، وليس المراد القعود الذي هو في معنى الجلوس، وإنَّما المراد الصيرورة، والانتقال؛ فلذلك ضاهت صار))[2]، وهما يشبهان صار من وجهين، الأول: الدخول على الجملة الاسمية[3] ((لتقرير الشيء على صفة))[4]، والثاني: عملهما في ذينك الاسمين[5]. فتغليب الاحتمال الذي يرى أنَّ الفعلين (جاء، وقعد) فعلان ناقصان على الاحتمال الذي يرى أنَّهما فعلان تامان كان لقوة الشبه التي حصل عليها هذا الاحتمال، وهذه القوة تولدت من وجوه الشبه التي تجمع بينه، وبين الأصل الذي قيس عليه. فإذا ما ربطنا بين شرحنا السابق للإلية قياس الشبه مع تعريف غلبة الظن على وفق المثال المتقدم فإنَّ قوة الاحتمال التي تدعو إلى تغليبه على غيره هي قوة الشبه بين الفرع، وبين الأصل، والقرائن التي تكوّن قوة الاحتمال المغلب هي وجوه الشبه الجامعة بين المقيس، وبين المقيس عليه.

ومرحلة تولّد قوة الاحتمال المغلّب، أو تكوين قوة الشبه هي المرحلة التي يستنبط فيها الاستدلال القياسي القيمة التصديقية للحكم القياسي مما أسميناه المصدر الأول. وما يتولد في هذه المرحلة يمثل المسوغ الموضوعي لتوليد قيمة تصديقية إضافية من مصدر آخر-كما سنوضح لاحقاً-، أو يمثل المسوّغ العلمي لتغليب الظن بصدق الاحتمال الأقوى، أي أنَّ هناك مرحلة أخرى ترتفع فيها القيمة التصديقية للحكم القياسي لتصل إلى حالة الاطمئنان، والقناعة التي يعبر عنها بـ(غَلَبَة الظن)، وهذا يعني أن هناك مرحلتين يسير فيهما الاستدلال القياسي إلى إنتاج المعرفة النحوية، الأولى مرحلة توليد قوة الاحتمال، أو تكوين المسوّغ الموضوعي، والعلمي، ومرحلة التغليب، وحصول الاطمئنان الداعي إلى الآخذ بالحكم القياسي، والعمل به.

---

(1) شرح المفصل: 355/3.

(2) شرح المفصل: 356/3.

(3) ينظر: شرح الكافية: 188/4.

(4) الإيضاح في شرح المفصل: 68.

(5) شرح الكافية: 188/4.

وما يؤكد هذا المعنى اتفاق النحويين على أنَّ قياس الشبه طريقة علمية صحيحة يُعتمد عليها في إنتاج المعارف النحوية (القواعد، والأحكام)، واختلافهم في حجية قياس الطرد، إذ ذهب بعضُهم إلى أنَّه ليس طريقة علمية صحيحة للإنتاج المعرفي؛ ((لأنَّ مجرد الطّرد لا يوجب غَلَبَة الظن))[1]، كما في قياس الشبه الذي كان ((حجة لما فيه من الإخالة، والشبه المغلب على الظن))[2]، أي أنَّ قياس الشبه يمتلك الأسباب العلمية التي توجب التصديق (غَلَبَة الظن)، والتي تتمثل في وجوه الشبه بين الفرع، والأصل في حين أنَّ قياس الطرد لا يمتلك المسوغات الموضوعية للاعتقاد، أو التصديق بصحة الحكم المنتج به، وبتعبير آخر أنَّ الطرد لا تتحقق فيه المرحلة الموضوعية من الاستدلال، تلك المرحلة التي تجمع فيها القيمة التصديقية المحتملة من وجوه الشبه، كما في قياس بناء (ليس) بعدم التصرف لاطراد البناء في كل فعل غير متصرف، فإنَّ ((ذلك الطرد لا يغلب على الظن أنَّ بناء (ليس) لعدم التصرف.. . بل نعلم يقيناً أنَّ (ليس) إنَّما بُني؛ لأنَّ الأصل في الأفعال البناء.. . وإذا ثبُت بطلان هذه العلة مع إطرادها عُلم أنَّ مجرد الطرد لا يكتفي به، فلا بد من إخالة، أو شبه))[3]. ونلاحظ في هذا التمثيل أنَّ الأمر يتعلق بما أسميناه (المرحلة الأولى) التي يعمل فيها المستدل النحوي على جمع القرائن المؤكدة أحد الاحتمالين، ففي هذا القياس يوجد احتمالان، الأول: بناء (ليس) لاطراد البناء في كل فعل غير متصرف، والاحتمال الثاني: بناؤها؛ لأنَّ الأصل في الأفعال البناء، ووجد القائس أنَّ الاحتمال الثاني يمتلك من قوة الشبه ما رفع درجته التصديقية إلى مستوى اليقين، أو التصديق الجازم، المتمثل في قول الأنباري: ((بل نعلم يقيناً أنَّ (ليس) إنَّما بُني؛ لأنَّ الأصل في الأفعال البناء))[4]، فالحكم الذي يتولد بقياس الطرد، احتمال لا يملك النحوي المستدل بهذا القياس ما يرفع قيمته التصديقية، ويزيد قوته، وصحته مثلما نجد ذلك في الحكم الذي يتولد بقياس الشبه، إذ يستطيع هذا القياس أن يرفع القيمة التصديقية للحكم الذي ينتجه من خلال مبدأ جمع القيم التصديقية لوجوه الشبه بين الأصل، والفرع، فكان حجة ((لما

(1) لمع الأدلة: 110.

(2) المصدر نفسه: 112.

(3) لمع الأدلة: 110.

(4) الموضع نفسه.

فيه من الإخالة، والشبه المغلب على الظن، إلحاق الفرع بالأصل، وليس ذلك الظن موجوداً في الطرد، أي ليس فيه ما يغلب على الظن، فوجب ألا يكون الطرد حجة))[1].

هذا في ما يرتبط بعلاقة (غلبة الظن) بأسباب حدوثه، أمَّا فلسفة هذا المصطلح، فإنَّنا نلحظه تنظيراً، وتطبيقاً[2] يدل على درجة عالية من درجات التصديق الإنساني، التي قد تقترب إلى حدٍ كبيرٍ من درجة اليقين[3].

وما دام هذا المصطلح يستعمل للتعبير عن مرتبة معينة من مراتب تصديق الإنسان، فإنَّ استعماله عند النحويين يعني أنَّهم يعبرون به عن درجة قناعتهم، واطمئنانهم بصحة أحد الاحتمالات التي تفسر الظاهرة النحوية، أو تبين الحكم النحوي، أي أنَّهم يعبرون عن مستوى قناعاتهم بصواب الحكم الذي يتولد بقياس الشبه على وفق الآلية التي بيانها، وشرحنا أصولها، ومبادئها.

والتعبير عن القناعة، والاطمئنان النفسي يعني دخول الاستدلال القياسي حدود المصدر الثاني من مصدري إنتاج القيمة التصديقية للحكم القياسي، وهو الجانب الذاتي، وخروجه من الدائرة الموضوعية، كما يعني اعترافاً بتأثير الذات في تشكيل المعرفة، وتكوينها، وإيجادها. لكن اطمئنان النحويين، أو غلبة الظن في قياس الشبه الذي يعبر عن درجة تصديقهم بالحكم الأقرب إلى الصواب لا يقصد به القناعة الشخصية، أو الميل الفردي، أو التصديق الذاتي المحض الذي لا يمتلك علته الوجودية، وأسباب حدوثه في النفس، بل إنَّ اطمئنانهم الذي وصفوه بغلبة الظن قد ربطوه ربطاً سببياً بالإخالة، أو الشبه الذي إذا فقده القياس فقد حجيته، وصار طريقة غير علمية لتوليد المعرفة، وإنتاجها. والدليل على ذلك أنَّهم سلبوا قياس الطرد حجيته؛ لأنَّه يفتقد الإخالة، أو الشبه الذي يوجب غلبة الظن[4]. فغلبة الظن يعني الاطمئنان النفسي، والتصديق الذاتي الذي يتولد عند القائس النحوي من خلال المسوغات الموضوعية.

---

(1) داعي الفلاح: 350.

(2) ينظر: نظرية التقريب، والتغليب: 26، والابستمولوجيا: 112_113.

(3) ينظر: نظرية التقريب، والتغليب: 26، والابستمولوجيا: 112_113.

(4) لذلك وصف بعض الأصوليين قياس الطرد بأنَّه تحكم لا يمتلك مسوّغاته الموضوعية مما يعني ضعف حجيته في الاستدلال لفقده المبرر العلمي الذي يوجب غلبة الظن، ينظر شرح الكوكب المنير لابن النجار: 198/4.

وفلسفة غَلَبَة الظن بوصفه تصديقاً ذاتياً يتولد بفعل المسوغات الموضوعية بحسب تفسير المذهب الذاتي لحالة الاطمئنان النفسي الذي يرتبط بأسبابه العلمية تقوم على أساس أنَّ هناك درجة تصديق بالحكم النحوي القياسي تتولد من جمع القيم التصديقية لوجوه الشبه بين الأصل، والفرع، وهذه القيمة التصديقية المتولدة على وفق مبدأ تضافر وجوه الشبه، أو تراكم الاحتمالات المؤيدة لذلك الحكم تؤثر في نفس المستدل النحوي، فتولّد تلك النفس درجةً تصديقيةً جديدةً تضيفها إلى القيمة التصديقية الأولى، فتجبر بها الفرق الحاصل بين القيمة التصديقية المتولدة في المرحلة الموضوعية، وبين درجة القطع التي يريد القائس النحوي أن يُوصل القيمة التصديقية للحكم القياسي إليها، وقد أشرنا في ما سبق إلى أنَّ القيمة التصديقية التي تتولد في مرحلة الاستدلال القياسي الأولى (المرحلة الموضوعية) هي درجة تصديقية احتمالية، أي أنَّها لا تصل إلى درجة القطع، ومن ثم يظل هناك فارق، ونقص واضح بين تلك الدرجة، وبين درجة القطع، فتكون وظيفة الذات المستدلة إنتاج قيمة تصديقية إضافية للحكم القياسي لجبر النقص الحاصل في قيمته التي تولدت من المرحلة الأولى، أي أنَّنا نحصل على درجتين الأولى: درجة تصديقية يولدها مبدأ تراكم الاحتمالات، أو تضافر وجوه الشبه، وهي درجة تصديقية تتولد بطريقة موضوعية، والثانية: درجة تصديقية تولدها الذات، أو النفس بسبب وجود الدرجة الأولى، ومن ثم فإنَّ كلتا الدرجتين يكوّنان لنا الاطمئنان النفسي، أو التصديق الذاتي الذي اصطلح عليه النحويون بغلبة الظن.

وهذا اللون من التصديق قد وصفه المذهب الذاتي في نظرية المعرفة بأنَّه يقين موضوعي- كما بينا في الفصل الأول- ؛ لأنَّ وجوده مرتبط بمسوغاته الموضوعية، فلا يوجد إلا حينما توجد تلك المسوغات، فيضعف بضعفها، ويقوى بقوتها.

وتفسير تولّد القيمة التصديقية للحكم القياسي بأنَّها تتولّد من مصدرين، الأول يتولّد منه الجزء الأكبر من القيمة التصديقية توليداً موضوعياً، والثاني: تتولّد منه قيمةٌ تصديقيةٌ إضافيةٌ لجبر النقص، والفرق الذي تحتاج إليه القيمة التصديقية المتكونة في المرحلة الأولى حتى تصل إلى درجة الاطمئنان، والقطع بصحة الحكم؛ هذا التفسير يجعل ارتباط المقطوع به (الحكم) بالمظنون (العلة) أمراً لا ضير فيه، إذ تبين لنا أنَّ القطع بصحة الحكم لا يتولّد من العلة فقط، أي لا يتولّد من مصدر واحد فحسب، بل

من مصدرين مختلفين من شأنهما أن ينتجا قيمة تصديقية، ومن ثم يكون إثبات الحكم بالعلة أمر غير مشكل بحسب هذا التفسير.

ونكون بهذا التحليل قد أتممنا عملية تحديد الأسس المكونة لبنية الاستدلال القياسي المعرفية التي تتلخص في أنَّ هذا النمط من الاستدلال إنَّما يسير على وفق ما يسميه المذهب الذاتي في نظرية المعرفة بالطريقة الذاتية التي تتكون من مجموعة من المبادئ هي:

١. التلازم الذي يعتمد في هذا الاستدلال تلازم ذاتي، وليس تلازماً عقلياً تجريدياً شكلياً، أو منطقياً برهانياً.

٢. الفعل الذاتي الذي يحقق الملازمة بين المعرفة المُنتجِة، وبين المعرفة المُنتجَة فعل محدد، ومقيد بحدود موضوعية، قد اصطلحنا عليها بالذاتية الموضوعية، تمييزاً لها عن الذاتية المحضة.

٣. قيمة المعرفة التي تُنتج في هذا الاستدلال تأتي من مصدرين، الأول موضوعي يتمثل في مجموعة من القواعد، والمبادئ المحددة، والثاني يتمثل في الذات القائسة.

٤. طبيعة القيمة التصديقية التي تحصل عليها المعرفة المتولدة من هذا الاستدلال قائمة على أنَّها تصديق نفسي مرتبط بمسوغاته الموضوعية، ومن ثم هو يقين موضوعي بحسب تصنيف المذهب الذاتي لأنواع اليقين، وليس يقيناً برهانياً.

وهذه المبادئ، والأسس المعرفية هي المبادئ، والأسس نفسها التي تكوّن المفهوم المعرفي للاستدلال الاستقرائي النحوي الذي بيناه في الفصل الثاني. وهذا يعني أنَّ قياس العلة، أو القياس الاستعمالي، وقياس الشبه يقومان عند النحويين على أساس مفهوم معرفي واحد، هو ما يطلق عليه المذهب الذاتي الطريقة الذاتية في إنتاج المعارف، وتوليدها إلا أنَّ توحّد المفهوم المعرفي بين نوعي القياس النحوي، أو التشارك المفهومي بين الاستدلال الاستقرائي، وبين الاستدلال القياسي لا يعني التطابق التام في البنية المعرفية، بل توجد ثمة فروق دقيقة جداً بين البنيتين المعرفيتين، جعلت قياس الشبه، أو قياس الأحكام يمثل مرحلةً جديدةً دخلتها النظرية النحوية العربية. وهو ما سنفصل القول فيه في الفصل الرابع.

الفصل الرابع:

العلة النحوية

في ضوء المذهب الذاتي

المبحث الأول:

مفهوم العلة النحوية الفلسفي

توطئة

إذا كان النحو العربي علماً يُعنى بتحديد العلاقات التي تربط بين أجزاء التركيب اللغوي في الكلام العربي، فإنَّ وظيفة التعليل النحوي تتمثل في تفسير تلك العلاقات ببيان مفهومها، والكشف عن جوهرها. وما يؤكد هذا المعنى تلازمُهما في النشأة، والنمو، إذ ولد التعليل مع ولادة النحو[1]، وتطور بتطوره، فلمّا كان النحو تعليمياً كانت العلة النحوية علةً تعليميةً، ولما أصبح النحو قياساً أصبحت علله قياسية، ولما صار النحو جدلاً تحولت العلل النحوية إلى علل جدلية[2].

وقد تعددت آراء المحدثين في تفسير الأسباب التي دعت إلى وجود بحث التعليل في الدرس النحوي، والضرورة التي دفعت النحويين إلى الخوض في هذا المبحث بوصفه مبحثاً أساسياً من مباحث النحو العربي، وألجأتهم إلى تصنيف الكتب فيه.

وأهم الأسباب التي ذكرها المحدثون اثنان:

١. تأثر النحويين بفلسفة أرسطو، ومنطقه، ورغبتهم في صياغة النحو العربي صياغة منطقية[3].

٢. طبيعة العقل الإنساني التي دفعت الإنسان إلى ((أن يسأل عن الأسباب الكامنة

---

(1) ينظر: أصول النحو عند الأنباري: 74.

(2) ينظر: الإيضاح في علل النحو: 65.

(3) ينظر: أصول التفكير النحوي كارم: 180، مدرسة البصرة النحوية نشأتها، وتطورها د. عبد الرحمن السيد: 276، والنحو العربي والدرس الحديث: 88. وأصول النحو العربي: 204.

وراء أي ظاهرة، مهما كان نوعها، فيطمح إلى تفسيرها، وإخضاعها للأحكام التي يرتضيها))[1].

وما يشترك به هذان السببان هو أنَّ الضرورة التي دعت إلى وجود مبحث التعليل في الدرس النحوي القديم لم تكن ضرورة منهجية، وإنَّما أدخل النحويون مبحث العلة في النحو العربي بدافع آخر يقع خارج إطار المنهج الذي اعتمدوا عليه في تأسيس النحو، وصياغة نظريته. ولكن هذا التفسير لا يمتلك مسوغه الحقيقي. إذ إنَّ الضرورة التي جعلت النحويين يبحثون العلة النحوية بحثاً مفصلاً، هي ضرورة منهجية اقتضاها المنهج الاستدلالي الذي استنبط من خلاله النحويون قواعد العربية، ومن ثم يكون ((التعليل النحوي ظاهرة اقتضاها البحث النحوي لبيان أسباب الحكم النحوي، أو القاعدة النحوية، وما شذ عنها))[2]. وبتعبير آخر إنَّ إيمان النحويين بمبدأ تعميم نتيجة الاستقراء جعلهم يطرحون بحث العلة النحوية لتقديم ((تفسيرات علمية لما عمّموه، ونظّموه من موارد النحو العربي في مقولاته، وتقسيماته، ومسائله، وأبوابه))[3]؛ لأنَّ أصل العلة علاقة اقتران بين شيئين محددين، ثم عممت على الأشياء المقترنة التي تناظر ذينك الشيئين[4]. ومن ثم يمكن القول: إنَّ النحو العربي ما دام علماً بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب كما عرّفه النحاة أنفسهم[5]، فإنَّ المنهج الاستقرائي هو الذي جعل النحويين يطرحون مسألة التعليل بوصفها مبحثاً من مباحث النحو الأساسية، بل إنَّ الاستقراء كان السبب الذي جعل التعليل ينشأ مع نشأة القواعد النحوية، ويتطور بتطورها، أي أنَّه كان السبب الذي يكمن وراء الملازمة المحكمة بين العلة، والنحو.

أمَّا علاقة العلة بالاستقراء فإنَّها علاقة بنيوية، إذ تعدُّ العلة، أو مبدأ السببية أهم مكونات بنية الدليل الاستقرائي؛ لأنَّها تتضمن المفهوم الفلسفي الذي يتحرك الدليل

---

(1) نظرية التعليل في النحو العربي: 95، وينظر: تجديد النحو العربي د. عفيف دمشقية: 159، وسيبويه إمام النحاة د علي النجدي: 40، والعلة النحوية: 51، و الفكر النحوي عند العرب أصوله، ومناهجه د. علي مزهر محمد الياسري: 257، والنحو العربي والعلوم الإسلامية: 436.

(2) نظرية المعنى في الدراسات النحوية: 102.

(3) التفكير العلمي في النحو العربي: 167.

(4) ينظر: الموضع نفسه.

(5) ينظر: الأصول: 35/1.

الاستقرائي على أساسه، ويفسر عمله في توليد المعارف الاستقرائية، ومن ثم فإنَّ مبدأ العلية يمثل أهم المرتكزات المعرفية لمنهج الاستقراء[1]، وأنَّ عمل الاستدلال الاستقرائي يعتمد اعتماداً كلياً على تحديد مفهوم السببية، أو العلية[2] حتى يتمكن من إنتاج معارفه، وتكوينها، وهو ما سنفصل القول فيه في هذا المبحث.

وهكذا سيكون المسوّغ العلمي لحديثنا عن العلة النحوية بعد أن كنا قد تحدثنا عن الاستقراء النحوي، والقياس النحوي متمثلاً في المقولة التي ترى: أنَّ مبحث العلة النحوية ضرورة منهجية اقتضاها منهج الاستقراء حينما اتخذه النحويون طريقاً لاستنباط القواعد النحوية.

والمبحث المعرفي الذي يتم تحليل العلة النحوية في ضوئه هو المبحث الثالث من مباحث نظرية المعرفة على وفق تفسيره الذي يطرحه المذهب الذاتي. وهذا المبحث هو مصدر المعرفة الذي يُعنى بتحديد المصدر الذي تستنبط منه المعرفة، أيتمثل في العقل، وبديهياته أم يتجسد في التجربة، والواقع اللغوي؟. وجاءت قراءة العلة النحوية في ضوء هذا المبحث؛ لأنَّها تمثل المصدر الذي استنبطت منه المعرفة النحوية في الاستدلالين الاستقرائي، والقياسي. فهل يتمثل هذا المصدر بالعقل، وقواعده أم بالواقع الخارجي المتجسد بكلام العرب بوصفه واقعاً مستقلاً عن النظرية النحوية؟. ومن ثم فإنَّ دراسة العلة النحوية من خلال هذا المبحث المعرفي يساعد على كشف المفهوم الذي يرتكز عليه منهج الاستدلال المعرفي عند النحاة، بل إنَّ كثيراً من التصورات النحوية ستبدو واضحة عند تحليل العلة النحوية تحليلاً معرفياً.

علاقة التعليل بالمنهج الاستقرائي:

إنَّ الدليل الاستقرائي في سعيه لتحديد العلاقة بين الظاهرتين المستقرأتين يكون محتاجاً إلى مجموعةٍ من المبادئ التي تمكنه من الوصول إلى غايته. ومن تلك المبادئ مبدأ السببية الذي ينصُّ على ((أنَّ لكل ظاهرة طبيعية سبباً))[3]، فإنَّ منهج الاستقراء لا

---

(1) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 116.

(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 269-270.

(3) الأسس المنطقية للاستقراء: 26، وينظر: منهج الاستقراء العلمي: 132.

يمكنه أن يحدد طبيعة العلاقة بين أي ظاهرتين من دون أن يستند إلى هذا المبدأ الذي يفسر تعالق الظواهر، وارتباطها، وبتعبير آخر إنَّ الإقرار بهذا المبدأ يعني أنَّ ارتباط الظواهر أمر حقيقي، وشيء موجود، ومن ثم يمكن أن يكتشفه المستقري بطريقة معينة، أمَّا إذا لم يعتمد الاستقراء على هذا المبدأ، ولم يقر المستقري بصحته، فإنَّ بحثه عن العلاقات بين الأشياء سيكون بحثاً عن شيء معدوم لا وجود له؛ لأنَّ المستقري ما دام لا يعتقد بصحة مبدأ السببية، فإنَّ ذلك يعني عدم اعتقاده بإمكان وجود علاقة بين الظواهر، أو يعني أنَّه لا يعتقد بإمكان ارتباط الأشياء ارتباطاً عليّاً، ومن ثم يكون بحثه عما لم يعتقد بإمكان وجوده بحثاً عن شيء معدوم، أي أنَّه لا يمتلك مسوغاً علمياً، ومنطقياً للبحث عن شيء لا وجود له بحسب اعتقاده، وتصوره.

وهذا ما يوضح لنا حديث النحاة المبكر عن العلة النحوية، ويفسر لنا اقتران بحث التعليل النحوي مع البدايات الأولى لنشأة النحو العربي، فهو علم بني على وفق المنهج الاستقرائي الذي يستلزم أن يكون بحث العلة جزءاً من مباحث ذلك العلم، فلو لم يكن النحويون مقرين بمبدأ السببية (أنَّ لكل ظاهرة سبباً)، لم يستطيعوا تحديد العلاقات التركيبية التي تحكم النظام اللغوي العربي. وإقرارهم أمر لا ريب فيه يتضح من خلال كلماتهم، ومقولاتهم التي تحدثوا فيها عن العلة كقول الخليل: ((أنا اعتللت بما عندي أنَّه علة لما عللته به))[1]، فهذه العبارة تنبئ أنَّ صاحبها يعتقد بمبدأ السببية، وأنَّ لكل ظاهرة لغوية سبباً، وكذلك مقولات النحويين الآخرين كالزجاجي[2]، وابن السراج[3]، وابن جني[4]، وغيرهم من النحاة.

ولما تبين لنا كيف أنَّ التعليل يمثل ضرورة يفرضها منهج الاستقراء، فإنَّنا سنحاول بعد هذا أن نحدد مفهوم العلة النحوية الفلسفي الذي اعتمد عليه النحويون، واستطاعوا في ضوئه استنباط العلل النحوية، وربطوا على أساسه بين الظواهر النحوية، وعللها، ومدى تأثير هذا المفهوم في صياغة النظرية النحوية العربية.

---

(1) الإيضاح في علل النحو: 66.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 64.

(3) ينظر: الأصول: 35/1.

(4) ينظر: الخصائص: 164/1.

مفهوم العلة الفلسفي:

ينقسم الفكر الفلسفي في تفسيره العلاقات السببية بين الأشياء على اتجاهين[1]، الأول: يفسر العلة تفسيراً عقلياً، والثاني: يرى أنَّها ذات مفهوم تجريبي، وفي ما يأتي شرح لكل منهما:

مفهوم العلة العقلي:

تمتاز العلة بحسب مفهومها العقلي بأنَّها تقوم على أساس تحقيق نوعين من العلاقات ((إحداهما وجودية، وهي تعني أنَّه كلما وجد السبب (أ) حدثت (ب)، والأخرى علاقة عدمية... تعني أنَّه كلما انعدم وجود (أ)، فإنَّ (ب) تنعدم تبعاً له، مما يقتضي أن يكون وجود (ب) من دون (أ) مستحيلاً))[2]؛ لأنَّ العلة هي التي تمنح معلولها وجوده[3]، فالعلة ((والمعلولية عبارة عن رابطة واقعية بين واقعيتين، ترتهن إحداهما بالأخرى، ومع زوال واقع العلة يستحيل وجود المعلول))[4] وهكذا فإنَّ العلية تعني ((كل حادثة تحتاج إلى موجد، ومحدث))[5]. وما دام المعلول مرتبطاً بوجود العلة، وعدمه بعدمها؛ لذلك فإنَّ العلاقة بين العلة، والمعلول علاقة لا انفصام لها، ولا انفكاك، إذ لا يمكن بحسب المفهوم العقلي أن يوجد المعلول من دون علته[6]. أي أنَّ العلاقة بينهما علاقة ضرورية، ومن هنا يتولد مفهوم الضرورة العقلية في العلاقات السببية.. فالضرورة -بحسب هذا المفهوم- صفة للعلاقات العلية بين الأشياء[7]، وهي تعني أنَّ وجود المعلول مرتبط بوجود علته ارتباطاً وجوبياً، واضطرارياً، ومن ثم لا يمكن أنَّ يتخلف ذلك الارتباط بين العلة، والمعلول؛ لأنَّ العلاقة هنا ليست علاقة إمكان، وجواز، أو علاقة قائمة على الاختيار، والإرادة، بل قائمة على الاضطرار، والوجوب، ومن ثم لا وجود

(1) ينظر: السببية في العلم السيد نفادي: 117.

(2) الاستقراء والمنطق الذاتي: 369.

(3) ينظر: أصول الفلسفة: 104/2.

(4) المصدر نفسه: 290/2.

(5) المصدر نفسه: 103/2.

(6) ينظر: الموضع نفسه.

(7) ينظر: الضرورة والاحتمال السيد نفادي: 15.

للصدفة، والاحتمال في العلاقة السببية بحسب مفهومها العقلي[1]. والحالات التي تخالف هذا التعالق تُعدُّ شاذةً.

ومصدر التعالق السببي بين الأشياء هو البنية الداخلية للأشياء نفسها، أو ما يسمى بالطبع[2]، أو الاستقلال الداخلي للأشياء[3]، أي أنَّ الأشياء التي توصف بالعلل تكون بحسب ماهيتها، وجوهرها مؤثرة[4] في غيرها، أو ما يوصف بالمعلولات، فالنار بحسب المفهوم العقلي من طبعها أن تحرق، والماء من طبعه الإرواء، وهكذا. وهذا يعني أنَّ السببية بالمفهوم العقلي ((علاقة ضرورة، ولزوم قائمة بين مفهومين، (أو ماهيتين) فهي علاقة واحدة تربط مفهوماً بمفهوم آخر في وجوده))[5]؛ لأنَّ الضرورة السببية تنبع من ماهية العلة، أو جوهرها، أو كينونتها، ومن ثم يكون الارتباط السببي بين الماهيات، أو بين المفاهيم[6]، ((وهذه العلاقة بين المفهومين يقوم على أساسها ارتباطُ كلِّ فردٍ من أحد المفهومين بفرد من المفهوم الآخر))[7]، فلو أخذنا مثلاً الارتباط السببي بين الحرارة، والحركة بالمفهوم العقلي، فإنَّ ذلك الارتباط يعني أنَّ الارتباط قائم بين ماهية الحرارة، وماهية الحركة، أو بين مفهوم الحرارة، ومفهوم الحركة، وكل تطبيق لهذه العلاقة المفهومية الذي نجده بين هذه الحرارة، وهذه الحركة، أو بين تلك الحرارة، وتلك الحركة، سيكون مصدره واحداً هو ((تلك العلاقة بين المفهومين، أي علاقة السببية القائمة بين ماهية الحرارة، وماهية الحركة))[8].

والمنهج المتبع في إثبات المفهوم العقلي للعلة، أو السببية منهج فلسفي بأدوات عقلية[9]، ومن ثم فإنَّ ((قانون العلية العام أحد القوانين الفلسفية))[10]، وأنَّ ((قاعدة أنَّ

(1) ينظر: أصول الفلسفة: 104/2، والضرورة والاحتمال: 6.

(2) ينظر: أصالة الفلسفة الطبيعية العربية في مدرستي البصرة، بغداد د. يحيى محمود احمد المشهداني: 185.

(3) ينظر: الضرورة والاحتمال: 56.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 56.

(5) الأسس المنطقية للاستقراء: 231.

(6) ينظر: المصدر نفسه: 231.

(7) المصدر نفسه: 231.

(8) الأسس المنطقية للاستقراء: 231.

(9) ينظر: أصول الفلسفة: 100/2.

(10) المصدر نفسه: 103/2.

العلة تعطي المعلول الضرورة قاعدة فطرية، ويذعن بها كلُّ ذهن بشري))[1]؛ لهذا السبب يوصف هذا المفهوم بالمفهوم العقلي؛ لأنَّه يَعدُّ مبدأ العلية إحدى البديهيات العقلية[2].

مفهوم العلة التجريبي:

العلة بحسب هذا المفهوم علاقة اقتران، إذ تُفسر العلة – بحسب هذا المفهوم- بأنَّها اقتران حدوث الأشياء التي نتصور أنَّها ترتبط بالنظام السببي، فالعلية ((ليست سوى تعاقب حادثتين، فجرّاء مشاهدتنا التجريبية نرى وقوع حادثة عقب الأخرى باستمرار، فننتزع من هذا التعاقب مفهوم العلية. ومن ثم فالعلية ليست سوى تعاقب))[3]، ((والذهن يحكم بتعميم هذا التعاقب على أساس تداعي المعاني، فاقتران التعاقب المطرد بين حادثتين يخلق في الذهن عادة استدعاء تصور إحداهما عند مشاهدة الأخرى. إذن فما هو في عالم الواقع لا يتعدى التعاقب المطرد بين الحادثتين المشهودتين حسياً))[4]، ويتكون هذا المفهوم من ثلاثة عناصر أساسية تتضافر فيما بينها لتكوين المفهوم التجريبي للعلة، أو مبدأ السببية، **العنصر الأول:** اقتران الظاهرتين، أو تعاقبهما كما أشرنا قبل قليل، وهو شرط ابتدائي لتكوين التعالق السببي بين الظواهر من دونه يمتنع تحقق هذا المفهوم.

والعنصر الثاني: تكرار ذلك التعاقب، أو الاقتران، فبعد ((تكرار الأمثلة المتشابهة يكون العقل مدفوعاً بالعادة عند ظهور حادث، يتوقع تابعه المعتاد، ويعتقد أنَّه سوف يوجد))[5]، وهذان العنصران (التعاقب، وتكراره) يشكلان قوةً مؤثرةً في ذهن الإنسان، وعقله لتكوين علاقة، أو تلازم سببي بين الحوادث المقترنة الوقوع، ومن ثم يكون ((العقل هو السبب في إضفاء الإطار السببي على الحوادث))[6]؛ لهذا فإنَّ ((مصدر السببية يكمن في تركيبة ذهن الإنسان))[7]. ومن ثم يشكل الذهن الإنساني العنصر الثالث الذي يشارك في تكوين مفهوم العلة التجريبي.

---

(1) المصدر نفسه: 105/2.

(2) ينظر: فلسفتنا: 333

(3) أصول الفلسفة: 288/2-289، وينظر: الضرورة والاحتمال: 48.

(4) أصول الفلسفة: 289/2.

(5) السببية في العلم: 123.

(6) تحولات السببية د. أفراح لطفي عبدالله: 13.

(7) المصدر نفسه: 14.

وهذا يعني أنَّ علاقة الاقتران تُفرض على الأشياء من خارجها، ولا تتولد من بنيتها الداخلية كما يَفترض مفهوم العلة العقلي، وهكذا فإنَّ علاقة الاقتران - بحسب هذا المفهوم_ لا تتصف بالضرورة، بل هي قائمة على الاحتمال، والإمكان.

ونأتي الآن لمقارنة العلة النحوية بمفهومي العلة الفلسفيّين العقلي، والتجريبي بعد هذا العرض المقتضب لهما لتحديد مفهومها المعرفي الذي استنبط النحويون على أساسه العلل النحوية.

العلة النحوية والمفهوم العقلي:

يجب أن ننبّه في بداية الحديث عن المفهوم الفلسفي للعلة النحوية على مسألة مهمة جداً، وهي أنَّ الدراسات الحديثة التي عرضت بحث العلة النحوية، وحاولت تحديد انتماءاته الفكرية، والمعرفية قد انطلقت من فكرة أساسية ترى أنَّ مفهوم العلة النحوية مفهوم غير مستقل، تم استيراده من علوم أخرى[1]، وهذا ما شرَّع لتلك الدراسات أن تبحث عن مرجعيات التعليل النحوي خارج إطار النظرية النحوية على الرغم من اختلاف تلك الدراسات في التوجهات، والرؤى، والمنهج. فالذين ذهبوا إلى أنَّ النحويين ادخلوا بحث العلة إلى الدرس النحوي تأثراً بفلسفة أرسطو، وتصوراته عن مبدأ العلية، انطلقوا من المنطلق نفسه الذي اعتمدت عليه الدراسات التي ترى أنَّ ((إشكالية التعليل في النحو إشكالية مستوردة إليه من الفقه، والكلام))[2] أي أنَّ منطلق كلا الاتجاهين واحد، هو عدم استقلالية المفهوم المعرفي للعلة النحوية.

وإذ نحاول تحديد مفهوم العلة النحوي في ضوء المفهومين الفلسفيّين العقلي، والتجريبي، فإنَّ هذا الطرح ليس عملاً بمقولة الانتماء، والاستيراد، وإنَّما اتباعاً للأسلوب نفسه الذي استعمله النحويون في رسم معالم مفهوم العلة. إذ إنَّهم بيّنوا تفاصيل مفهوم العلة، وسماته، وخصائصه من خلال مقارنة علل النحويين بعلل الفلاسفة[3]، والمتكلمين، والفقهاء[4].

(1) ينظر: العلة النحوية: 5.

(2) بنية العقل العربي: 170. وينظر: حفريات المعرفة العربية الإسلامية[التعليل الفقهي]د. سالم يفوت: 9، والتعليل اللغوي عند الكوفيين د. جلال شمس الدين: 7، ونظرية التعليل في النحو العربي: 169.

(3) ينظر: الإيضاح في علل النحو: 64، ولمع الأدلة: 115.

(4) ينظر: الخصائص: 48/1.

ومنهج المقارنة يقتضي أن يتميز الشيء المقارَن عن الشيء المقارَن به بمجموعة من نقاط الاختلاف، والتباين التي تمثل هوية الشيء المقارَن. فما يُفهم من مقارنة النحويين العلة النحوية بالعلة الفلسفية، والفقهية وجود مفهوم معرفي مستقل تميزت به العلة النحوية، له خصائصه، وسماته، كما سيتضح في ما يأتي من البحث، فالعلة النحوية لم تكن ذات مفهوم منقول من الفلسفة، أو مستورد من الفقه، وإن لوحظ هناك أثر لهما فيه.

ويبدو أنَّ المفهوم المعرفي للعلة النحوية مفهوم معقد، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال مقارنته التي أجراها النحويون مع نظائره في العلوم الأخرى. وأول سمات التعقيد التي تميز بها مفهوم العلة النحوي اقترابه من مفهوم العلة الكلامي، والمفهوم الفقهي، فهذا الاقتراب يدلل على أنَّ البنية المعرفية للعلة النحوية تلتقي مع المفهوم الكلامي في مجموعة من الخصائص، والسمات كما أنَّها تشترك مع المفهوم الفقهي في مجموعة أخرى. وبتعبير آخر أنَّ بنيته المعرفية تمتلك دائرتي اشتراك، الأولى: تمثل نقاط الالتقاء مع المفهوم الكلامي، والثانية تمثل نقاط الاشتراك مع المفهوم الفقهي.

وهذه البنية المزدوجة هي التي جعلت التعليل النحوي يمثل إشكالية كبرى تركت آثارها في النظرية النحوية قديماً، وحديثاً، إذ إنَّ بحث التعليل عند القدامى كان يعتمد على التوجه العلمي، والفكري للنحوي نفسه، فإنَّ كان ميله نحو الدراسات الفلسفية، والمنطقية، فإنَّه سيُعنى بدائرة الاشتراك الأولى، أي الخصائص التي تشترك فيها العلة النحوية مع المفهوم العقلي، إمَّا إذا كان توجهه أصولياً فقهياً، فإنَّه سيعنى بالسمات التي تلتقي فيها العلة النحوية بالعلة الفقهية[1]، أي أنه يُعنى بدائرة الاشتراك الثانية.

أمَّا عند المحدثين، فقد تركزت آثار إشكالية التعليل النحوي في تحديد مرجعيته، وانتمائه الفكري، والمعرفي، إذ انقسموا على اتجاهين كما أشرنا في مقدمة هذا المبحث، الاتجاه الأول: يرى أنَّ مفهوم العلة النحوي كان مفهوماً عقلياً أسسته فلسفة أرسطو، ومنطقه، والاتجاه الثاني: يذهب إلى أنَّ الفقه، وأصوله هو المصدر الذي استقى منه النحويون مفهوم العلة.

والمفهوم النحوي- بحسب آراء النحويين التي سنعرضها لاحقاً- كان أكثر

(1) ينظر: العلة النحوية: 6.

اقتراباً من المفهوم الكلامي (العقلي)، هذا الاقتراب نرى أنَّه يتجسد في مجموعة من النقاط، كلُّ نقطة تمثل سمةً مشتركةً، أو تكاد أن تكون مشتركة بين المفهومين النحوي، والعقلي، والنقاط التي لاحظناها هي:

١- التأثير:

يعتقد النحويون أنَّ العلة النحوية علة مؤثرة بمعلولها، وهذا الاعتقاد يمثّل الأساس الذي استندت إليه فكرة العامل النحوي[1]، ((وهي فكرة تقوم على ثنائية العامل، والمعمول، فقد اصطلح النحاة على أنَّ الكلمة إذا كانت طالبةً لغيرها كانت عاملة فيه، وإذا كانت مطلوبة من غيرها كانت معمولة له))[2].

ويُعدّ التأثير من أهم خصائص العلة النحوية، وسماتها، بل عدُّه بعض أصوليي النحو شرطاً من شروط صحتها، وقبولها[3]، فنجد أنَّ ابن جني يطرح في خصائصه تساؤلاً يبين فيه مدى التصاق صفة التأثير بالعلة النحوية، إذ يقول: ((فإذا كان في الاسم شَبَه واحد من أشباهِ الفعل ألَهُ فيه تأثير أم لا؟، فإن كان له فيه تأثير فماذا التأثير؟. وهل صَرْف زيدٍ إلا كصرِف كلبٍ وكعبٍ وإن لم يكن للسببِ الواحد إذا حلّ الاسم تأثير فيه فما بالُه إذا انضمَّ إليه سبب آخر أثرًا فيه، فمعناه الصرف؟. وهلاَّ إذا كان السبب الواحد لا تأثير له فيه لم يؤثّر فيه الآخر كما لم يؤثر فيه الأوّل. وما الفرق بين الأوّل والآخِر فكما لم يؤثّر الأولُ هلاَّ لم يؤثّر الآخِر ؟))[4]، وتساؤلات ابن جني هذه تنبئ عن قوة اعتقاد النحويين بوجود صفة التأثير في العلة النحوية، اعتقاداً يتضح بشكل جلي في جوابه، إذ يقول: ((فالجواب أنَّ السبب الواحد وإن لم يَقْوَ حكمه إلى أن يَمنع الصرف، فإنَّه لا بدّ في حالِ انفراده مِن تأثير فيما حلَّه، وذلك التأثير الذي نومئ إليه، وندّعى حصوله هو تصويره الاسم الذي حله على صورة ما إذا انضمَّ إليه سبب آخر اعتَوَنا معاً على منع الصرِف. ألا ترى أنَّ الأوّل لو لم تجعله على هذه الصفةِ التي قدّمنا ذكرها

(1) ينظر: مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء د. فخر الدين قباوة: 27-33.

(2) نظرية العامل في النحو العربي دراسة التركيب د. عبد الحميد مصطفى السيد: 42، مجلة جامعة دمشق، مج 18، ع 3+4، 2002م.

(3) ينظر: الخصائص: 169/1، ولمع الأدلة: 106.

(4) الخصائص: 163/1.

لكان مجئ الثاني مضموماً إليه لا يؤثِّر أيضاً كما لم يؤثِّر الأوّل ثم كذلك إلى أن تفنى أسباب منع الصرف فتجتمع كلها فيه وهو مع ذلك منصرف، لا بل دلَّ تأثير الثاني على أنَّ الأوّل قد كان شكَّل الاسم على صورةٍ إذا انضمّ إليه سبب آخر انضمَّ إليها مثلها))[1].

ويعرّف الأنباري تأثير العلة النحوية بأنَّه: ((وجود الحكم لوجود العلة، وزواله لزوالها))[2]، ممثلاً لذلك بقوله: ((مثل أن يُدل على بناء الغايات على الضم باقتطاعها عن الإضافة، فإذا طولب بالدليل على صحة العلة قال: الدليل على صحتها التأثير، وهو وجود الحكم لوجودها، وهو البناء، وعدمه لعدمها، ألا ترى أنَّها قبل اقتطاعها كانت معربة، فلما اقتطعت عن الإضافة صارت مبنية، ثم لو أعدنا الإضافة لعادت معربة، ولو قطعناها عن الإضافة لعادت مبنية))[3].

وتثبت صفة التأثير للعلة باجتماع أمرين، أولهما الطرد، وهو ((أن يوجد الحكم عند وجودها في كل موضع كرفع ما اسند إليه الفعل في كل موضع لوجود علة الإسناد.. . وجر كل ما دخل عليه حرف الجر لوجود عامله))[4]، والأمر الثاني: العكس: وهو ((أن يعدم الحكم عند عدمها، وذلك نحو عدم رفع الفاعل عند عدم إسناد الفعل إليه لفظاً، وتقديراً، وعدم نصب المفعول عند عدم وقوع الفعل عليه لفظاً، وتقديراً))[5]. فالعلة الصحيحة هي التي يتوفر فيها هذان الشرطان (الطرد، والعكس)، وهما يمثلان المسوّغ العلمي الذي دعا النحاة إلى تشبيه العلة النحوية بالعلة العقلية[6]، فالأول (الطرد) يمثل الحالة الوجودية، أو العلاقة الوجودية للعلة النحوية، وهي الحالة نفسها[7] التي وجدناها في العلة العقلية كما ذكرنا ذلك في تعريفها، وقلنا: إنَّها تمثل علاقة وجودية بين السبب، والمسبب، فالمعلول يوجد بوجود العلة، والثاني: (العكس) الذي يمثل الحالة العدمية، وهو انعدام المعلول بانعدام علته، وهذا الأمر من المقومات الأساسية للعلة العقلية كما تبيَّن لنا ذلك سابقاً. أي أنَّ كلا العلتين تتقوم كينونتها بنمطين من

(1) المصدر نفسه: 178/1.
(2) لمع الأدلة: 106.
(3) لمع الأدلة: 106.
(4) المصدر نفسه: 112.
(5) المصدر نفسه: 115.
(6) ينظر: لمع الأدلة: 112، وشرح الكافية: 57/1، وفيض الانشراح: 844.
(7) ينظر: نظرية اللسانيات النسبية: 102.

التعالق: الأول: وجودي، والآخر: عدمي. وهذا ما جوّز للنحويين أن يتعاملوا مع العلة النحوية، وكأنَّها علة عقلية إلا أنَّ النحويين انتبهوا إلى مسألة مهمة جداً، وهي أنَّ العلة النحوية لا يمكن أن تكون علة عقلية حقيقية؛ لأنَّ تأثيرها المشار إليه ليس تأثيراً حقيقياً نابعاً من العلة نفسها كما أنَّ العلة العقلية تكون مؤثرة تأثيراً حقيقياً. إذ لا يمكن أن تمنح العلةُ النحوية معلولها وجودَه الحقيقي؛ لأنَّها ليست علة فاعلة حقيقية على الرغم من أنَّ وجود الحكم يقترن بوجودها، وينعدم بانعدامها[1]، وهذا ما يتضح من كلام السيرافي في حديثه عن جزم (إن) فعل الشرط، وجوابه، إذ يقول: ((إنَّ (إن) هي العاملة في الشرط والجواب جميعاً، كما يعمل الفعل في الفاعل، والمفعول به جميعاً إلا أنَّ العوامل [تختلف إعمالها][2]، ومعمولاتها، فمنها ما يعمل فيه بان يكون إلى جنبه، وملاصقاً له، ومنها ما يعمل فيه بواسطة بينهما. وقد كان بعض أصحابنا يشبه هذا بالنار التي تعمل فيما في القدر بتوسط القدر بينهما، وتؤثر فيه تأثيراً ما، وتؤثر في القدر الإخماء، والتسخين، فقد أثرت في القدر بلا واسطة، وأثرت فيما فيها بواسطة، وهي القدر، وهذا تقريب))[3]، وقوله هذا تقريب؛ لأنَّه يعي أنَّ العلة النحوية لن تكون بمستوى العلة العقلية، ولا تصل إلى درجتها، فتؤثر بمعلولها كما تؤثر العلة العقلية. كما نجد أنَّ الورّاق يشير إلى هذا المعنى بقوله: ((ذلك أنَّ العوامل اللفظية إنَّما جعلت علامات للعمل لا أنَّها تعمل شيئاً))[4]، ونجد ذلك عند ابن جني الذي يشير إلى الفرق بين العلتين بقوله: ((أنا لسنا ندّعى أنَّ علل أهل العربية في سَمت العلل الكلامية ٱلبتة، بل ندّعى أنَّها أقرب إليها من العلل الفقهيّة))[5]، ((والذي أراده ابن جني أنَّ العلل الكلامية لا تتخلف أحكامها أبداً، فشابهتها العلل النحوية من هذه الزاوية، ولم تصل إلى مستواها في هذا الأمر))[6]، فاقتراب العلل النحوية من الكلامية يعني ((أنَّها تشبهها في انقيادها شبه الكلي إلى مقتضيات العقل بخلاف علل الفقهاء، فإنَّ الكثير منها لا

(1) ينظر: ظاهرة الإعراب د. أحمد سليمان ياقوت: 72-73.

(2) هكذا ضبط النص محققو شرح كتاب سيبويه، وهم د. رمضان عبد التواب، ود. محمود فهمي حجازي، ود. محمد هاشم عبد الدايم.

(3) شرح كتاب سيبويه: 89/1.

(4) العلل في النحو: 135.

(5) الخصائص: 53/1.

(6) النحو العربي والعلوم الإسلامية: 435.

يمكن تفسيره))[1]. كما أنَّ الأنباري يشير إلى هذا المعنى بقوله: ((العلة النحوية وإن لم تكن موجبة للحكم بذاتها إلا أنَّها لما وضعت موجبة كما أنَّ العلة العقلية موجبة أجريت مجراها))[2]. ويكرر هذا المعنى نفسه في كتابه الإنصاف، إذ يقول: ((العوامل في هذه الصناعة ليست مؤثرة حسية كالإحراق للنار، والإغراق للماء، والقطع للسيف، وإنَّما هي أمارات ودلالات))[3]، كما نجد أنَّ الرضي يشير إلى هذا المعنى نفسه بقوله: ((العامل النحوي ليس مؤثراً في الحقيقة))[4]، وهو يذهب إلى أنَّ المؤثر الحقيقي هو المتكلم، إذ يرى أنَّ ((مُحدث هذه المعاني[5] في كل اسم هو المتكلم، وكذا محدث علاماتها لكن نُسِبَ إحداث هذه العلامات إلى اللفظ الذي بواسطته قامت هذه المعاني بالاسم، فسمي عاملاً، لكونه كالسبب للعلامة، كما أنَّه كالسبب للمعنى المعلم، فقيل: العامل في الفاعل هو الفعل؛ لأنَّه به صار أحد جزأي الكلام))[6]، ويكرر هذا المعنى في موضع آخر معللاً سبب تسمية العامل عاملاً، إذ يقول: ((فالموجد كما ذكرنا لهذه المعاني هو المتكلم، والآلة: العامل، ومحلها: الاسم، وكذا الموجد لعلامات هذه المعاني هو المتكلم، لكن النحاة جعلوا الآلة كأنَّها هي الموجدة للمعاني ولعلاماتها، كما تقدم، فلهذا سميت الآلات عوامل))[7]، ثم يعرّف العامل تعريفاً يتناسب مع هذا التصور بقوله: ((إنَّ العامل في الاسم ما يحصل بوساطته في ذلك المعنى المقتضي للإعراب))[8]. أيّ إنَّه ((مقتضٍ للإعراب...وليس منتجاً حقيقياً، أو مؤثراً طبيعياً))[9].

وخلاصة القول في هذه النقطة أنَّ العلة النحوية تشبه العلة العقلية في أنَّ معلولها يوجد بوجودها، وينعدم بانعدامها إلا أنَّها لا تمنح معلولها وجوده حقيقة. فهي تشبه العلة العقلية من وجه، وتختلف عنها بوجه آخر.

---

(1) المصدر نفسه: 440.

(2) لمع الأدلة: 115.

(3) الإنصاف في مسائل الخلاف: 46/1.

(4) شرح الكافية: 66/1.

(5) يقصد بالمعاني الفاعلية، والمفعولية، والإضافة.

(6) شرح الكافية: 63/1.

(7) المصدر نفسه: 72/1.

(8) شرح الكافية: 72/1.

(9) مشكلة العامل النحوي: 127.

٢- الوجوب:

يقسّم النحويون علل النحو بحسب تأثيرها في المعلول على علل موجبة، وأخرى مجوّزة[1]، وتنقسم على أساس هذا التقسيم أحكام النحو، وقواعده على مجموعتين، الأولى: تشمل أحكام الوجوب، وأحكام المنع، أو عدم الجواز، إذ إنَّها مبنية على الضرورة كما سيتبين لنا، والثانية: أحكام الجواز. وتقسيم العلة باعتبار التأثير يجعل الوجوب، أو الإيجاب إحدى صفات العلة التي تتولد من التأثير.

ولم يضع النحويون تعريفاً محدداً لمصطلح الوجوب[2] إلا أنَّنا يمكن أن نستفيد من دلالات مصطلح الوجوب التي طرحها أبو البقاء الكفوي في كلياته للوصول إلى المعنى الذي يتناسب مع استعمال النحاة لهذا المصطلح، إذ يرى أبو البقاء الكفوي أنَّ أحد معاني الوجوب هو ((الاقتضاء، ويرادفه الاستحقاق، والإيجاب))[3]، كما أنَّ من دلالاته المبالغة في الملازمة بين الشيئين[4]، أي أنَّ ارتباطهما إذا كان شديداً قويّاً قيل: إنَّ العلاقة بينهما علاقة وجوب، أي أنَّ ذكرَ أحدِهما يستلزم ذكرَ الآخر، ويقتضيه.

وهكذا يكون الوجوب إحدى صفات العلة النحوية المتولدة من صفة التأثير، ويعني الإيجاد لشدة التعالق السببي بين الظاهرتين النحويتين. ويبدو أنَّ الارتباط العليّ بين الظواهر النحوية درجات، ومراتب، يمثل الوجوب أعلاها مرتبة، وأقواها درجة، ويأتي بعده الأولى، أو الأولوية، ثم تأتي درجة الجواز. ويفهم من استعمال النحويين أنَّ الأولى درجة وسطى تقع بين الوجوب، وبين الجواز. ومثال الوجوب كالنصب بأدوات النصب، والجزم بأدوات الجزم، فإنَّ هذه الأحكام أحكام واجبة لا يمكن خرقها على الرغم من وجود بعض الشواذ المخالفة لها في كلام العرب كالنصب بلم، والجزم بلن[5]. ومثال الأولى: قول سيبويه ((وسألتُ الخليل عن قوله: إن تأتِني فتحدِّثَني أُحدِّثك، وإن تأتِني وتحدِّثَني أُحدِّثك، فقال: هذا يجوز، والجزم الوجه. ووجه نصبه على أنَّه حمل الآخر

(1) ينظر: الخصائص: 163/1.

(2) ينظر أحكام الوجوب في كتاب سيبويه موزة المقبالي: 90

(3) الكليات: 928.

(4) ينظر: الموضع نفسه.

(5) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 615/2.

على الاسم، كأنه أراد إن يكن إتيان فحديث أحدِّثك، فلمَّا قَبُح أن يُرَّدَ الفعل على الاسم نوى أن؛ لأنَّ الفعل معها اسم. وإنَّما كان الجزم الوجه؛ لأنَّه إذا نصب كان المعنى معنى الجزم فيما أراد من الحديث، فلمّا كان ذلك كان أن يحمل على الذي عمل فيما يليه أولى؛ وكرهوا أن يتخطَّوا به من بابه إلى آخر إذا كان يريد شيئاً واحداً))[1]، فنلاحظ أنَّ سيبويه يشير إلى وجود حكمين ممكنين للفعل الذي يقع بين مجزومين، الأول: جزمه عطفاً على تأتني، والثاني: نصبه على تأويل بعيد[2]، ونجد أنَّ سيبويه يرى أنَّ الحكم الأول أولى من الحكم الثاني مع جوازه. ومثال الثالث: جواز رفع الاسم النكرة الذي يأتي بعد تمام الجملة ونصبه مثل: (هذا زيد منطلق)، إذ يجّوز سيبويه رفعه، ونصبه بالتساوي من دون ترجيح أحدهما على الآخر[3].

وما يؤيد أنَّ مصطلح الوجوب يدل على شدة تعالق الظاهرتين المستقرأتين استعمالُ مصطلح اللزوم مرادفاً لمصطلح الوجوب للدلالة على المعنى نفسه الذي يدل عليه مصطلح الوجوب، كما نلحظ ذلك في قول سيبويه عن لزوم الرفع في الأفعال المضارعة للأسماء، إذ يقول: ((اعلم أنّها إذا كانت في موضع اسم مبتدأ، أو موضع اسم بني على مبتدأ، أو في موضع اسم مرفوع غير مبتدأ، ولا مبنيّ على مبتدأ، أو في موضع اسم مجرور، أو منصوب، فإنّها مرتفعة، وكينونتها في هذه المواضع ألزمتها الرفع، وهي سبب دخول الرفع فيها. وعلّته: أنّ ما عمل في الأسماء لم يعمل في هذه الأفعال على حدّ عمله في الأسماء كما أنّ ما يعمل في الأفعال فينصبها، أو يجزمها لا يعمل في الأسماء. وكينونتها في موضع الأسماء ترفعها كما يرفع الاسم كينونته مبتدأ))[4]، فاللزوم، والملازمة في هذا المعنى تدل على الاقتضاء، أو الإيجاد المتولد من شدة التعالق السببي بين رفع الأفعال المضارعة للأسماء، وبين وقوعها في هذا المحل الذي يقتضى ذلك.

---

(1) الكتاب: 88/3.

(2) علّل السيرافي قُبح حكم النصب بقوله: ((وإذا نصب فهو على تأويل بعيد، لا تحوج إليه إلا ضرورة التأويل في النصب، أن يرد(إن تأتني) إلى تقدير: إن يكن منك إتيان، ويرد(تحدثني) إلى حديث، و يعطفه بالفاء، ويقدر حديث بأن تحدثني)) ينظر: شرح كتاب سيبويه: 112/10

(3) ينظر: الكتاب: 2/ 86.

(4) الكتاب: 3/9-10.

ولو حللنا ما مثّل به النحويون للعلل الموجبة كرفع الفاعل، ونصب الفضلة[1]، وجر المجرور، وجزم المجزوم[2] فإنَّنا نلاحظ أنَّ وجود الحكم لوجود علته، وعدمه لعدمها قد ولّد ارتباطاً شديداً، وتعالقاً قوياً بينهما يستلزم تحقق الحكم عند تحقق علته؛ لذلك قيل في حد الإعراب: ((أثر ظاهر، أو مقدر يجلبه العامل في آخر الكلمة))[3]، أو ((ما جيء به لبيان مقتضى العامل من حركة، أو حرف، أو سكون، أو حذف))[4]، أي ينبغي وجود الحكم لوجود علته لشدة تعالقهما الذي وصل درجةً، لا يمكن عندها انفكاك أحدهما عن الآخر، أي أنَّ اقترانهما معاً اطرد اطراداً جعل العلاقة بينهما علاقة وجوبية، وهذا ما يفهم من حديث ابن جني عن الاستحسان، ومقارنته بالأحكام الواجبة كرفع الفاعل، ونصب المفعول مقارنةً تجعل القارئ يستشعر منه متانة العلل النحوية الموجبة لاستحكامها، ويمثل لذلك بالتفريق بين الصفة، والاسم، وعدم التفريق في الكلام العربي، فيرى أنَّ علة التفريق، وعدم التفريق هي علة استحسان، إذ يقول: ((وقالوا فَرَس وَرْد وخيل وُرْد فهذا كسَقْف وسُقْف وقالوا رجل غَفُور وقوم غُفُر وفخور وفُخُر فهذا كعمود وعُمُد وقالوا جمل بازل وإبل بوازل وشُغُل شاغل وأشغال شواغل فهذا كغارِب وغوارب وكاهل وكواهل ولسنا ندفع أن يكونوا قد فَصَلوا بين الاسم والصفة في أشياء غير هذه إلاّ أنَّ جميع ذلك إنَّما هو استحسان لا عن ضرورة علّة وليس بجارٍ مَجْرى رفِع الفاعل ونصب المفعول ألا ترى أنَّه لو كان الفرق بينهما واجباً لجاء في جميع الباب كما أنَّ رفع الفاعل ونصب المفعول منقادٌ في جميع الباب))[5]، فعلة الاستحسان لا ترقى في وجوبها، وقوتها إلى مستوى العلل الموجبة كرفع الفاعل، ونصب المفعول؛ لأنَّها علل اطردت اطراداً يدل على شدة تعالقهما السببي الذي يتولد منه وجوبهما. فيكون الوجوب النحوي- بحسب البيان المتقدم- اقتضاء الإيجاد لشدة التعالق السببي بين الظاهرتين النحويتين؛ لأنَّ علاقتهما السببية وصلت درجة لا يمكن معها انفكاك أحدهما عن الآخر.

(1) ينظر: الخصائص: 164/1.

(2) ينظر: لمع الأدلة: 112.

(3) أوضح المسالك: 37/1. وينظر: همع الهوامع: 59/1.

(4) ارتشاف الضرب: 833. وينظر: حاشية الصبان على شرح الاشموني: 71/1.

(5) الخصائص: 134/1.

واقتضاء الإيجاد، وعدم الانفكاك في الوجوب النحوي يشبه إلى حدٍ كبير الاقتضاء، وعدم الانفكاك في الوجوب العقلي، أو ما يسمى بالضرورة التي هي صفة أساسية من صفات العلاقة السببية بالمفهوم العقلي.

وهذا التقارب الشديد، أو التشابه بين الوجوبين النحوي، والعقلي جعل النحويين يتعاملون مع العلل الموجبة، وكأنَّها علل عقلية كما في قول الأنباري: ((العلة النحوية وان لم تكن موجبة للحكم بذاتها إلا أنَّها لما وضعت موجبة كما أنَّ العلة العقلية موجبة أجريت مجراها))[1]، ومن ثم أصبح التعامل مع العلة النحوية كأنَّها علة عقلية كما نجد ذلك –مثلاً-عند العكبري في تعليله أولى الفعلين بالعمل، إذ علّل إعمال الثاني بقوله: ((والعلة فيه من وجهين: أحدهما أنَّ العامل في الشيء كالعلة العقلية، وتلك لا يفصل بينها، وبين معمولها، والثاني: أنَّ الفصل بين العامل، والمعمول بالأجنبي لا يجوز))[2].

وتمثل فكرة الوجوب النحوي جوهر نظرية العامل التي تأسس النحو العربي على أساسها، وما ترتب عليها من موضوعات تفرعت منها، مثل التقدير والتقديم، والتأخير، والتنازع، والاشتغال، والفصل بين العامل، والمعمول، وغيرها من الموضوعات النحوية الأخرى.

ولكنّ النحويين كانوا يعون[3] أنَّ التشابه الكبير بين الوجوبين لا يعني تطابقهما تطابقاً تاماً؛ لذلك نجدهم ينبهون في بعض المواضع إلى الاختلاف بين وجوب العلة النحوية، والوجوب العقلي، كما نجد ذلك عند الزجاجي، إذ يقول: ((إنَّ علل النحو ليست موجبة، وإنَّما مستنبطة أوضاعاً، ومقاييس، وليس كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها، ليس هذا من تلك الطريق))[4]، وكذلك الرضي في قوله: ((اعلم أولاً أنَّ قول النحاة: أنَّ الشيء الفلاني علة لكذا، لا يريدون به أنَّه موجب له، بل المعنى أنَّه شيء إذا حصل ذلك الشئ ينبغي أن يختار المتكلم ذلك الحكم؛ لمناسبة بين ذلك الشئ وذلك الحكم))[5]، كما نلحظ أنَّ السهيلي يشير إلى ذلك في أماليه بقوله: ((العلة

(1) لمع الأدلة: 115.

(2) اللباب في علل الإعراب والبناء: 155/1.

(3) وهذا ما يؤكد عدم دقة كلام د. أحمد سليمان ياقوت، إذ يرى أنَّ النحويين((لم يفطنوا إلى أنَّ العلل النحوية من صنع المتكلم، فهي علل صناعية، وليست طبيعية، أو تتناول جوهر الشيء)) ينظر: ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القران الكريم: 73.

(4) الإيضاح في علل النحو: 64.

(5) شرح الكافية: 101/1.

الصحيحة هي المطردة المنعكسة التي يوجد الحكم بوجودها، ويفقد بفقدانها...ولا يتصور في العقل وجودُ العلة إلا موجبة لمعلولها، وعدمه واجب عند عدمها، ومن علل النحو ما يطرّد، وينعكس فيتبين صحتها كالإضافة، فإنَّها علة للخفض يوجد بوجودها، ويعدم بعدمها، وكالتضمن لمعنى الحرف في الأسماء، فإنَّه مُوجِبٌ للبناء مُطَّرِداً، ومنعكساً.. وهذا الإيجاب ليس بإيجاب عقلي، ولا إيجاب شرعي، ولكنه إيجاب لغوي اقتضته اللغة، فصار أصلاً يُبنى عليه))[1].

والفرق بين الوجوب النحوي، وبين الوجوب العقلي هو استحالة انفكاك العلاقة السببية بمفهومها العقلي، وإمكان ذلك، وعدم استحالتها بمفهومها النحوي، أي أنَّ السببية النحوية يمكن خرقها، ونقضها ((فيمكن أن يوجد المعلول من غير أن تكون العلة وسيلة الوصول إليه))[2]. وهذا ما صرّح به ابن جني بقوله: ((ولو تكلّف متكلّف نقضها[العلة] لكان ذلك ممكناً وإن كان على غير قياس، ومستثقَلا. ألا تراك لو تكلّفت تصحيح فاء ميزان وميعاد لقدرت على ذلك فقلت مِوْزان ومِوْعاد وكذلك لو آثرت تصحيح فاء مُوسِرٍ ومُوقِنٍ لقدرت على ذلك فقلت مُيْسِر ومُيْقِن وكذلك لو نصبت الفاعل، ورفعت المفعول، أو ألغيت العوامل من الجوارّ، والنواصب، والجوازم لكنت مقتدراً على النطق بذلك، وإن نفى القياسُ تلك الحال. وليست كذلك عِلَلُ المتكلّمين[أي العلل العقلية]؛ لأنها لا قدرة على غيرها ألا ترى أنَّ اجتماع السواد والبياض في محلّ واحد ممتنع لا مستكره، وكون الجسم متحرّكاً ساكناً في حال واحدة فاسد لا طريق إلى ظهوره، ولا إلى تصوّره وكذلك ما كان من هذا القبيل فقد ثبت بذلك تأخُّر علل النحويين عن علل المتكلمين))[3].

وما يؤكد هذا الاختلاف ما روي عن بعض العرب أنَّهم كانوا ينصبون بـ(لم)، ويجزمون بـ(لن)[4]. وهما علتان يصنّفهما النحويون ضمن العلل الموجبة، فالأولى تجزم الفعل، والثانية تنصبه.

وخلاصة هذه النقطة أنَّ الوجوب النحوي يشبه الوجوب العقلي بشدة التعالق

---

(1) أمالي السهيلي: 20.

(2) نظرية التعليل في النحو العربي: 106.

(3) الخصائص: 145/1.

(4) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 615/2م84.

السببي بين الظاهرتين النحويتين إلا أنَّ الفرق بينهما يقع في استحالة خرق العلاقة السببية بمفهومها العقلي، وإمكان انفكاك التعالق السببي بالمفهوم النحوي.

٣- العلاقة المفهومية:

ونقصد بذلك أنَّ مفهوم العلة النحوي يقتضي أن تكون العلاقة السببية بين الظواهر النحوية علاقةً مفهوميةً، أي علاقة بين مفهومين، وليس علاقة بين فردين، أو مصداقين معينين، ويمكن توضيح هذا المعنى من خلال تحليل أحد الأمثلة التي يمثل بها النحويون العللَ الموجبة، وهو (رفع الفاعل بعلة الإسناد). وهذا المثال يتحدث عن إحدى قواعد النحو الأساسية التي تربط بين الرفع، والمسند إليه الفعل، ونصُّها (كلُّ ما يسند إليه الفعل يُستلزم رفعُه)، ولو حاولنا تحليل طرفي القاعدة (الرفع، والمسند إليه) لرأينا أنَّهما يعبران عن مفهومين محددين. فالمسند إليه الفعل مفهوم[1] ينطبق على أكثر من مصداق، أو فرد، قال الأنباري: ((اجمعنا أنَّه إذا قال العربي: كَتَبَ زيدُ، فإنَّه يجوز أن يسند هذا الفعل إلى كل اسم تصح منه الكتابة سواء كان عربياً، أو أعجمياً نحو: زيد، وعمرو، وبشير، وأردشير إلى ما لا يدخل تحت الحصر))[2]، أي أنَّ المسند إليه معنىً كلي ينطبق على أفراد متعددة لا حصر لها كزيد، وعمرو، وبشير، وأردشير، وهي أسماء تشترك في امتلاكها حقيقة واحدة، هي-مثلما أشار إليها الأنباري- (اسم تصح منه الكتابة). وما يؤيد هذا المعنى تعريف الإسناد نفسه، وهو: ((ضم كلمة، أو ما يجري مجراها إلى أخرى بحيث يفيد الحكم بأنَّ مفهوم أحديهما ثابت لمفهوم الآخر، أو منفٍ عنه))[3]. فالمسند إليه الفعل مفهوم ينطبق على أفراد تجمعها خصائص، وسمات مشتركة تجعل تلك الأفراد، أو المصاديق متناظرة فيما بينها. فزيد، وعمرو، وبشير، وأردشير نظائر؛ لأنّها ألفاظ تشترك في الاسمية، والقدرة على الكتابة، فيجوز أن يسند إليها الفعل (كتب)، كما أوضح الأنباري في كلامه. وقد تحدثنا عن معنى النظائر، ومفهومها في الفصل الثاني مما يُغني عن إعادته.

(1) يعرف المفهوم بأنَّه(الصور الذهنية) المنتزعة من حقائق الأشياء، والمصداق ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية[المفهوم]. ينظر المنطق للمظفر: 56/1.

(2) لمع الأدلة: 98.

(3) مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني: 33. وينظر: معجم البلاغة العربية د. بدوي طبانة: 281.

أمَّا الرفع، فهو الآخر يعبر عن مفهوم كلي ينطبق على أكثر من مصداق، وهي الحركات التي تدل على حالة الرفع، فالضمة مصداق للرفع؛ لأنّها علامة من علاماته، وكذلك الألف في حالة المثنى، والواو في حالة جمع المذكر السالم، والأسماء الستة.

وإذا كان المسند إليه الفعل مفهوماً، والرفع مفهوماً، وهما يرتبطان ارتباطاً عليّاً، فهذا يعني أنَّ العلاقة السببية بينهما علاقة مفهومية؛ لأنَّها تربط بين مفهومين (المسند إليه، والرفع). وهذا ما ينطبق على ((نصبِ كل مفعول وقع فضلة لوجود علة وقوع الفعل عليه، وجرِّ كل ما دخل عليه حرف الجر لوجود عامله))[1]، وما شاكلها من علل النحو الموجبة.

ومفهوم العلة النحوي بصياغته التعالق السببي بين الظواهر النحوية على أساس الارتباط المفهومي، يقترب إلى حدٍ كبيرٍ من مفهوم العلة العقلي، إذ إنَّ ((السببية بالمفهوم العقلي هي علاقة بين مفهومين من المفاهيم التي تحدث في الطبيعة.. . فهي علاقة تربط مفهوماً بمفهوم آخر في وجوده كالعلاقة بين الحركة، والحرارة. وهذه العلاقة بين المفهومين يقوم على أساسها ارتباط كل فرد من أحد المفهومين بفردٍ من المفهوم الآخر))[2]، فلو أخذنا مثلاً العلاقة بين النار، والإحراق، فإنَّ ارتباطهما السببي يكون بحسب المفهوم العقلي بين مفهوم النار، ومفهوم الإحراق، وليس بين هذه النار، وإحراقها القطن، أو بين تلك النار، وإحراقها الصوف، أو أخرى ثالثة، وإحراقها الورقة، أي أنَّ العلاقة ليست بين نار محددة، وإحراقها شيئاً معيناً، بل علاقة تربط مفهوم النار بمفهوم الإحراق.

وكذلك في النحو، فإنَّ رفعَ زيد في قول العرب: (كتب زيدُ)، إنَّما هو تطبيق للتعالق السببي بين مفهوم الرفع، وبين مفهوم المسند إليه الفعل، إذ لم ينظر النحوي إلى العلاقة السببية بين رفع زيد في هذا المثال بشكل منفرد، ولا إلى رفع عمرو في (كتب عمرو)، ولا إلى غيرها من الأسماء التي يسند إليها الفعل (كتب)، بل إنَّ النحوي يقيم علاقةً سببيةً بين مفهوم الرفع، ومفهوم المسند إليه الفعل الذي ينطبق على زيد، وعمرو وغيرهما من الأسماء التي تصح أن يسند إليها فعل الكتابة، فالعلاقة السببية

---

(1) لمع الأدلة: 112.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء: 230-231.

في النحو علاقة بين المفاهيم أيضاً كما هو الحال في العلة العقلية، وليست علاقة بين الأفراد، أي أنَّ الملاحظ في الارتباط السببي هو الصفة المشتركة بين الأفراد، وليس الارتباط بين الأفراد منفردة.

وقد مثّل تصور النحويين العلاقة السببية النحوية بهذه الرؤية الأساس المعرفي الذي اعتمدوا عليه معياراً في تشخيص شواذ القواعد النحوية، إذ يقتضي الارتباط السببي بين هذا المفهوم، ومفهوم آخر، أن يكون حصوله بين كل أفراد المفهوم الأول، وكل أفراد المفهوم الثاني، ما دامت تلك الأفراد هي مصاديق لذينك المفهومين اللذين ارتبط أحدهما بالآخر. فإذا وُجِدَ فرد معين من أفراد المفهوم الأول، لم يرتبط بأحد أفراد المفهوم الآخر، فإنَّ ذلك يعدُّ خروجاً عن قاعدة الارتباط السببي، ومن ثم يوصف ذلك الفرد بالشذوذ، ومن أمثلته ما ذكره ابن السراج في أصوله، إذ يقول: ((وأما العطفُ فهو كذلك لا يجوز أن يتقدم ما بعد حرف العطف عليه، وكذلك ما اتصل به والذين أجازوا من ذلك شيئاً أجازوه في الشعر، ولو جعلنا ما جاء في ضرورات الشعر أصولاً لزال الكلام عن جهته، فقدموا حرف النسق مع المنسوق به على ما نُسقَ به عليه وقالوا: إذا لم يكن شيءٌ يرفعُ لم يجزْ تقديم الواو والبيتُ الذي أنشدوه: (عليكِ ورحمةُ اللهِ السلامُ.. .)[1]، فإنَّما جاز عندهم؛ لأنَّ الرافع في مذهبهم [الكوفيين] (عليكَ)[2]، قد تقدم ولا يجيزونَ للشاعر إذا اضطر أن يقول: (إنَّ وزيداً عمراً قائمانٍ)؛ لأنَّ (إنّ) أداةٌ وكل شيءٍ لم يكن يرفع لم يجز أن تليه الواو عندهم على كل حالٍ فهذا شاذٌ لا يقاسُ عليه وليس شيءٌ منصوب مما بعد حرف النسق يجوز تقديمه))[3]، وكذلك لو لم يكن بين مفهوم معين، ومفهوم آخر أي ارتباط، أو تعالق سببي، ثم وُجِدَ أحد أفراد المفهوم الأول مرتبطاً بأحد أفراد المفهوم الثاني، فإنَّ ذلك يعدُّ في عرف النحاة شذوذاً، لا يمكن قبوله كما في دخول الإلف واللام على الفعل المضارع كما أشار إلى ذلك ابن

---

(1) البيت للاحوص وهو:

ألا يَـا نُـخْـلَـةً مِـنْ ذَاتِ عِـرْقٍ ... عَـلَـيْـكِ وَرَحْـمَـةُ الـلـهِ الـسَّـلامُ .

ينظر: ديوانه: 239.

(2) ابن السراج يعد هذا اللون من التعالق شاذاً، إذ إنَّه خروج عن التعالق المعتاد بين المعطوف عليه، والمعطوف، لذلك فإنَّ بعض النحاة أولوه بأنه معطوف على الضمير المستكن في [عليك]، والسلام مرفوع بالابتداء، ينظر: الخصائص: 386/2. ومغني اللبيب: 760/2.

(3) الأصول: 223/2.

السراج إذ قال: ((فهذا الذي يطرح ولا يعرج عليه نحو ما حكى من إدخال الألف واللام على اليّجدعُ))[1]، وكما في دخول اللام على (خبر لكنَّ) في القول المنسوب إلى العرب ((لكنَّني من حُبِّها لكَمِيدُ))[2]، إذ لا يوجد ارتباط مفهومي بين اللام، وبين (خبر لكنَّ)، أي أنَّ جميع اللامات التي يصدق عليها أنَّها لام التأكيد لم تدخل على جميع ما يصدق عليه، أو يتحقق فيه أنَّه (خبر لكنَّ) ماعدا هذا التطبيق الذي تميز عن بقية أفراد مفهومه، ومن هنا عُدّ شاذاً لا يقاس عليه[3]. ويكون الشذوذ على هذا الأساس نوعين، الأول: ألّا يرتبط الشيء بما ارتبط به أفراد مفهومه، والثاني: أن يرتبط بما لم يرتبط به أفراد مفهومه. وخلاصة هذه النقطة: هي إنَّ العلة النحوية تشبه العلة العقلية في أنَّ التعالق السببي فيها تعالق مفهومي.

٤-بداهة العلة:

تعرّف البداهة بأنَّها ((المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس، لا بسبب الفكر، كعلمك بأنّ الواحد نصف الاثنين))[4]، أو هي صفة المعرفة التي يجدها الإنسان في نفسه من غير إعمال الفكر، ويُسلّم بها لوضوحها بذاتها[5]. ومن ذلك القضية البدهيَّة التي تُعرّف بأنَّها ((قضية أولية صادقة بذاتها، يجزم بها العقل من دون برهان))[6]، كما تعرف القضية البدهيَّة بأنَّها ((قضية بيّنة بنفسها، ولا تحتاج إلى ما يبرهن عليها))[7]، وسبب تسميتها بالبدهيَّة؛ لأنَّ العلم صنفان، الأول العلم البدهيّ ((وهو الذي لا يتوقف حصولُه على نظر، وكسب كتصور الحرارة، والبرودة، وكالتصديق بأنَّ النفي، والإثبات لا يجتمعان، ولا يفترقان))[8]، والثاني: العلم النظري وهو الذي ((يتوقف حصولُه على نظر، وكسب كتصور المعاني العلمية، والتصديق بقوانين الطبيعة))[9].

(1) المصدر نفسه: 57/1.
(2) الإنصاف في مسائل الخلاف: 214/1.
(3) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 214/1.
(4) الكليات: 248.
(5) ينظر: المعجم الوسيط: 46/1، (بده).
(6) المعجم الفلسفي: 202/1
(7) موسوعة الفلسفة: 318/1.
(8) المعجم الفلسفي: 202/1.
(9) المعجم الفلسفي: 202/1..

وقد وجدنا من النحويين من يُلمح إلى بداهة بعض العلل النحوية الموجبة، ويُومئ إلى أنَّها من خصائصها، وصفاتها الأساسية لاسيما ابن جني، إذ يقول: ((إنَّ علل النحويين على ضربين، أحدهما: واجب لا بدّ منه؛ لأنّ النفس لا تطيق في معناه غيره، والآخر: ما يمكن تحمله إلا أنَّه على تجشّم واستكراه له، الأول وهو مالا بد للطبع منه قلب الألف واواً للضمة قبلها، وياء للكسرة قبلها، أمّا الواو فنحو قولك في سائر سويئر، وفي ضارب ضويرب، وأمّا الياء فنحو قولك في نحو تحقير قرطاس وتكسيره قريطيس وقراطيس فهذا ونحوه مما لا بدّ منه من قِبَل أنَّه ليس في القوّة ولا احتمال الطبيعة وقوع الألف المدة الساكنة بعد الكسرة ولا الضمة. فقلب الألف على هذا الحدّ علتّه الكسرة والضمة قبلها فهذه علّة برهانية ولا لَبَسَ فيها ولا توقّف للنفس عنها))[1]، كما نجده يشير إلى هذه الصفة في تعليقه على أحد تعليلات الزجاج، إذ يقول: ((قال أبو إسحاق في رفع الفاعل، ونصب المفعول؛ إنَّما فُعِل ذلك للفرق بينهما ثم سأل نفسه فقال: فإن قيل: فهلا عُكِست الحال، فكانت فرقاً أيضاً قيل: الذي فعلوه أحزم، وذلك أنَّ الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فرُفِعَ الفاعل لقلته، ونُصِبَ المفعول لكثرته، وذلك ليقلّ في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخِفّون فجرى ذلك في وجوبه، ووضوح أمره مجرى شكر المنعم، وذم المسئ في انطواء الأنفس عليه، وزوال اختلافها فيه، ومجرى وجوب طاعة القديم سبحانه لما يُعقِبه من إنعامه، وغفرانه))[2]. ونلاحظ أنَّ أوصاف العلة التي وصفها بها ابن جني مثل (واجب لا بدّ منه)، (لأنّ النفس لا تطيق في معناه غيره)، (فهذا ونحوه مما لا بدّ منه)، (فهذه علّة برهانية ولا لبس فيها)، (ولا توقّف للنفس عنها)، (ووضوح أمره)، (انطواء الأنفس عليه)، (وزوال اختلافها فيه)، فنجد أنَّ هذه الأوصاف تؤكد معنىً واحداً هو وضوح العلة النحوية الموجبة وضوحاً يجعل النفس لا تطيق في معناها غيرها، أي لا تقبل أن يكون هناك احتمال آخر مخالف؛ لإقرارها بصدق هذه العلة، وارتفاع درجة تصديقها بها؛ لأنَّها علة برهانية لا لبس فيها، ولا توقف للنفس عنه، مما يثبت وضوحها، وبيانه زوال الاختلاف فيها.

وهذه الأوصاف التي ذكرها ابن جني تجعل العلة النحوية-بحسب تصور

---

(1) الخصائص: 90/1.

(2) المصدر نفسه: 49/1.

النحويين- تقترب اقتراباً شديداً من درجة البداهة، فإذا كانت القضية البدهية تعرّف بأنَّها قضية بينة بنفسها، فإنَّ ابن جني يصف العلة النحوية الموجبة بالوضوح الذي يصل مقداراً لا تطيق النفس أن تتقبل غير هذه العلل. كما أنَّنا نجد أنَّ هذا المعنى في كلام صاحب المستوفي الذي نقله السيوطي في اقتراحه، وهو قوله: ((إذا استقريت أصول هذه الصناعة علمت أنَّها في غاية الوثاقة، وإذا تأملت عللها عرفت أنَّها غير مدخولة، ولا متسمح فيها))[1]، إذ يؤكد أنَّ علل النحو واضحة بينة لخلوها من النقض[2]، وقيامها على ((الحس الذي هو أقوى الأدلة))[3]، بل إنَّ الطيب الفاسي في شرحه اقتراح السيوطي يرى أنَّ معنى اقتراب علل النحويين من العلل الكلامية الذي أشار إليه ابن جني إنَّما هو لمتانة العلة النحوية، وقوتها، وظهور الوجه فيها، أي أنَّها بينة واضحة[4].

وهذا المعنى يجعل العلة النحوية تمتلك جزءاً من البداهة، يتمثل في امتلاكها صفة الوضوح، والبيان، وسرعة اعتقاد النفس بصحتها، وقوة ذلك الاعتقاد المتولد من الجزم الذي لا يسمح بوجود احتمال آخر. وقد صرّح بعض النحويين باتصاف العلة النحوية بهذه الصفة مثلما نرى ذلك في كلام الأنباري عن علة إمكان تقديم خبر ليس على اسمها، إذ يقول: ((ليس أخذت شبهاً من (كان)؛ لأنَّها فعل كما أنَّها فعل، وشبهاً من (ما)؛ لأنَّها تنفي الحال كما أنَّها تنفي الحال، و(كان) يجوز تقديم خبرها عليها، و(ما) لا يجوز تقديم خبرها على اسمها، فلما أخذت شبهاً من (كان) وشبهاً من (ما) صار لها منزلة بين المنزلتين، فجاز تقديم خبرها على اسمها؛ لأنَّها أقوى من (ما)؛ لأنها فعل و(ما) حرف، والفعل أقوى من الحرف، ولم يجز تقديم خبرها عليها؛ لأنَّها أضعف من (كان)؛ لأنَّها لا تتصرف. و(كان) تتصرف، وهذا في غاية الوضوح والتحقيق))[5]، كما نجد أنَّ ابن حني يشير إلى صفة الوضوح، والبيان في العلة النحوية، إذ يقول: ((إنَّك تقول في الوقف النفّسْ فتجد السين أتمّ صوتاً من الفاء، فإن قلبت فقلت: النَّسْفْ وجدت الفاء أتمّ صوتاً، وليس هنا أمر يصرف هذا إليه ولا يجوز حمله

(1) الاقتراح: 249.
(2) ينظر: فيض الانشراح: 843.
(3) المصدر نفسه: 846.
(4) ينظر: المصدر نفسه: 846.
(5) الإنصاف في مسائل الخلاف: 164/1.

عليه إلا زيادة الصوت عند الوقوف على الحرف البَتّة، وهذا برهان ملحق بالهندسي في الوضوح والبيان))[1].

وهذا الجزء الذي تمتلكه العلة النحوية من البداهة المتجسد بصفة الوضوح، والبيان يجعلها تقترب اقتراباً شديداً من مفهوم العلة العقلية الذي يستند الى أنَّ مبدأ العليّة، أو مبدأ السببية ((مبدأ أولي ضروري ثابت الصدق دون أن يفتقر إلى ما يبرهن عليه))[2]، ومن ثم أصبح هذا المبدأ ((من المبادئ العقلية الضرورية))[3].

وأهم فارق بين المفهومين –النحوي، والعقلي- في هذه النقطة هو الإثبات، وطريقة الاستدلال، فالمفهوم العقلي يُثبت بداهة العلة إثباتاً عقلياً في حين أنَّ النحويين اثبتوا رفع الفاعل، ونصب المفعول، وجرَّ المضاف إليه، وما شاكلها من علل النحو الموجبة من خلال منهج الاستقراء، أي بطريقة تجريبية، وليس عقلية، وهو ما سنتحدث عنه في المبحث المقبل.

وهذه النقاط الأربع هي التي تجعل مفهوم العلة النحوي يشبه إلى حدٍ كبير جداً مفهوم العلة العقلي، وإنَّما هو شبه، واقتراب كما عبّر عن ذلك ابن جني في خصائصه، ولم يكن تطابقاً تاماً في المفهوم، والتصور، ولم يعتمد النحويون على المفهوم العقلي المحض في دائرة البحث النحوي، وإنَّما كانت وجوه شبه جامعة مع وجود فوارق فاصلة، سمحت للنحويين أن يتعاملوا مع العلة النحوية، وكأنَّها علة عقلية. ولعل السبب الذي دفعهم إلى هذا التشبيه، والتقريب أنَّهم كانوا ((يحرصون على تقييد عللهم بصفات تجعلها عللاً مقنعة كالعلل المنطقية للأشياء))[4].

(1) الخصائص: 60/1.

(2) الاستقراء والمنطق الذاتي: 86.

(3) فلسفتنا: 331.

(4) التعليل النحوي في الدرس القديم والحديث: 158.

المبحث الثاني:

العلة النحوية والمفهوم التجريبي

توطئة

ما يدعو إلى مقارنة مفهوم العلة النحوي بمفهوم العلة التجريبي بعد مقارنته بمفهوم العلة العقلي ثلاثة أسباب هي:

١. إنَّ المفهوم التجريبي يعد ثاني أهم مفهوم تطرحه التيارات، والاتجاهات الفلسفية لتفسير مبدأ العلية بعد المفهوم العقلي، بل إنّه يشكل مقابلاً أساسياً في الحقل الفلسفي للمفهوم العقلي، فما إن يُذكر تصور الاتجاه العقلي عن العلة حتى يشار إلى تصور التجريبيين عنها[1]. ما يعني أنَّ الباحث الذي يريد تحديد مفهوم العلة الفلسفي لمقارنته بالمفهوم المتداول في حقل اختصاصه لا يمكنه أن يتجاوز المفهوم التجريبي مكتفياً بتفسير العقليين؛ لأنَّ هذا التفسير لا يمثل الرؤية الفلسفية الوحيدة التي يتبناها الفكر الفلسفي بشكل عام.

٢. النحو العربي علم استقرائي كما يعرّفُهُ علماؤه[2]، والاستقراء منهج تجريبي، يعتمد الملاحظة، والتجربة مورداً معرفياً، أي أنَّه يعتمد على الواقع الخارجي مصدراً يستقي منه المستقري معلوماته، ويكتسب منه خبرته[3]. وهذا الأمر يسوّغ لنا أن نقارن مفهوم العلة النحوي بالمفهوم التجريبي مادام النحويون قد جعلوا العلة مبحثاً أساسياً في علمٍ أقاموه على أسس تجريبية، وبتعبير آخر

---

(1) ينظر: أصول الفلسفة: 289/2، والسببية في العلم: 117.

(2) ينظر: الأصول: 35/1.

(3) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 143، ومنهج الاستقراء العلمي: 122.

مادام النحو العربي علماً استقرائياً فلا بد من أن يصطبغ بصبغة تجريبية تؤثر في مفاهيمه، وأفكاره. نحاول في هذا المبحث أن نحدد أثرها في مفهوم العلة النحوي.

٣. لو حللنا ما فعله ابن جني حينما جعل العلة النحوية وسطاً بين العلة الكلامية، والعلة الفقهية، فإنَّا سنجد أنَّ مفهوم العلة الكلامية هو مفهوم عقلي لاعتمادها على مبدأ الضرورة العقلية التي تعني عدم انفكاك العلة، والمعلول. ونلاحظ أنّ مفهوم العلة الفقهية مفهوم يقترب كثيراً من المفهوم التجريبي. إذ قال عنها ابن جني: ((وليس كذلك حديث علل الفقه وذلك أنَّها إنَّما هي أعلام وأمارات لوقوع الأحكام ووجوُه الحكمة فيها خفيّة عنا غير بادية الصفحة لنا))[1]. وكون العلة الفقهية إمارة، وعلامة على حدوث الشيء، وحصوله، ولا يوجد ثمة ارتباط ضروري بينهما، فإنَّ هذا يعني أنَّ مفهوم العلة الفقهية يقترب من المفهوم التجريبي[2] الذي بيّنا في المبحث السابق أنَّه يقوم على أساس الاقتران، والتعاقب، أي أنَّ أحدهما يقوم بوظيفة المنبه الذهني على وقوع الثاني، وهذا هو معنى العلامة، والإمارة، أي أنَّها تحفز الذهن على تذكر لازمها الذي اعتاد الذهن على رؤيته معها دائماً.

هذه الأسباب الثلاثة هي التي دعتنا إلى مقارنة مفهوم العلة النحوي مع المفهوم التجريبي. إذ نعتقد أنَّهما يلتقيان في مجموعة من الصفات التي تجمع بين المفهومين، هي:

حقيقة التعالق السببي:

يعي النحويون أنَّ مصدر التعالق السببي بين العلة النحوية، ومعلولها ليس العلة نفسها على الرغم من وصفهم إياها بالعلة المؤثرة تشبيهاً لها بالعلة العقلية لاتصافها بالطرد، والعكس، وهما حالتا وجود العلة النحوية، وانعدامها كما أوضحنا سابقاً. وهذا ما صرّح به علماء العربية كابن جني، إذ قال: ((وإنَّما قال النحويّون: عامل لفظيّ، وعامل معنويّ ِليُرُوك أنَّ بعض العمل يأتي مسبّباً عن لفظ يصحبه كمررت بزيدٍ، وليت

(1) الخصائص: 48/1.

(2) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 164.

عمراً قائم، وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظٍ يتعلّق به كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، هذا ظاهر الأمر، وعليه صفحة القول، فأمّا في الحقيقة، ومحصول الحديث فالعمل من الرفع، والنصب، والجرّ، والجزم إنَّما هو للمتكلّم نفسِه لا لشيء غيرِه، وإنَّما قالوا لفظيّ، ومعنويّ لمّا ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامّة اللفظ للفظ، أو باشتمال المعنى على اللفظ وهذا واضح))[1].

وكذلك الأنباري في كتابه أسرار العربية، إذ قال: ((العوامل اللفظية ليست مؤثرة في المعمول حقيقة، وإنَّما هي أمارات وعلامات))[2]، والرضي في شرحه الكافية، إذ يقول: ((فإنَّ معنى الفاعلية، والمفعولية، والإضافة: كون الكلمة عمدة، أو فضلة، أو مضافاً إليها، وهي كالإعراض القائمة بالعمدة، والفضلة والمضاف إليه، بسبب توسط العامل. فالموجد كما ذكرنا لهذه المعاني هو المتكلم، والآلة: العامل، ومحلها: الاسم، وكذا الموجد لعلامات هذه المعاني هو المتكلم، لكن النحاة جعلوا الآلة كأنَّها هي الموجدة للمعاني ولعلاماتها.. . فلهذا سميت الآلات عوامل))[3]، فالمتكلم هو الذي يُحدث التعالق السببي بين العلل النحوية، ومعلولاتها، أو بين العوامل، وبين معمولاتها. أي أنَّ مصدر العلاقات التركيبية يقع خارج إطار التركيب، ولا تتولد تلك العلاقات من داخل الأجزاء المكونة للكلام. بل إنَّ المتكلم العربي هو من يمنح صفة التأثير (الطرد، والعكس) لما أسماه النحويون عللاً، أو عواملَ.

وهذا ما حدد اتجاه النحويين في دراسة العلة النحوية، إذ لم يعنوا بدراسة ماهية العلة النحوية؛ لأنَّهم يعلمون أنَّها غير قادرة على إيجاد معلولها إيجاداً ذاتياً، وهي مفتقرة إلى غيرها؛ لأنَّها ((ليست علة ميتافيزيقية، كما أنَّها ليست صادرة عن بحث الجوهر، أو الماهية))[4]. وإنَّما كانت عنايتهم بالعلاقة التي تربط العلة بالمعلول، وبتعبير آخر إنَّ دراسة النحويين علل النحو لم تخضع لمنطق الماهية العقلي الذي يُعنى بدراسة ماهية الأشياء، بل إنَّها كانت تسير على وفق منطق العلاقات الذي يُعنى بتعريف الأشياء بحسب العلاقات التي يقيمها الشيء مع غيره. وما يؤكد هذا المعنى أنَّ عنوانات أبواب

(1) الخصائص: 109/1.
(2) أسرار العربية: 64.
(3) شرح الكافية: 72/1.
(4) النحو العربي والدرس الحديث: 85.

كتاب سيبويه قد صيغت على أساس منطق العلاقات، إذ إنَّه اعتمد في تعريفه على الموضوعات النحوية على فكرة الارتباط، والتعالق بين الظواهر النحوية في تعريف تلك الموضوعات كما نلاحظ ذلك -مثلاً- في ((باب الفاعل الذي لم يتعده فعله إلى مفعول آخر، والمفعول الذي لم يتعد إليه فاعل، ولم يتعده فعله إلى مفعول آخر، والفاعل والمفعول في هذا سواء، يرتفع المفعول كما يرتفع الفاعل، ؛ لأنَّك لم تشغل الفعل بغيره، وفرغته، كما فعلت ذلك بالفاعل))[1]، وكذلك ((باب ما يكون فيه الاسم مبنياً على الفعل قُدِّم أو أخر، وما يكون فيه الفعل مبنياً على الاسم))[2]، وغيرهما من الأبواب المؤسسة على فكرة الاقتران.

ولعل هذا المعنى يتجلى بوضوح في مناظرة أبي عمر الجَرميِّ مع الفراء، إذ قال الفراء للجَرميَّ: ((اخبرني عن قولهم: (زيدٌ منطلقٌ)، لم رفعوا زيداً ؟، فقال له الجرمي: بالابتداء، فقال الفراء: وما معنى الابتداء ؟، قال الجرمي: تعريته من العوامل، فقال له الفراء: فأظهِره، فقال الجرمي: هذا معنىً لا يظهر، قال له الفراء: فمثّله، فقال له الجرمي: لا يُتَمثّل، فقال الفراء: ما رأيت كاليوم عاملاً لا يظهر، ولا يتمثل))[3]. ونلاحظ أنَّ سؤال الفراء[4] أبا عمر الجَرميَّ يتمحور حول ماهية الابتداء الرافع لزيد، إذ قال له: ما معنى الابتداء؟ رغبةً في كشف حقيقته، وكنهه، وتحديد ماهيته. وعدم إجابة أبي عمر الجَرمي لا تعني عدم قدرته على الإجابة بقدر ما تدل على أنَّ النظرية النحوية على وفق مبادئها، وأدواتها المنهجية، ووسائل بحثها التي ينتمي إليها الجَرميُّ ليس من شأنها أن تجيب عن التساؤلات التي تتعلق بحقائق الأشياء؛ لذلك كان جوابه متناغماً مع مقتضيات البحث النحوي، وأصوله المعرفية، فعرّفه بأنَّه تعرية الاسم من العوامل اللفظية، أي تجريده منها، وعدم ارتباطه بها، بل إنَّ النحو العربي بشكل عام يُعنى بدراسة العلاقات

(1) الكتاب: 33/1

(2) الكتاب: 80/1.

(3) نزهة الألباء في طبقات الأدباء للانباري: 128-129

(4) سؤال الفراء سؤال استفزازي تقتضيه صناعة الحجاج؛لأنَّه سؤال عن شيء يقع خارج إطار البحث النحوي كما أنَّ الجرمي سأل الفراء السؤال نفسه فقال له: أخبرني عن قولهم: (زيد ضربته)لم رفعت زيداً، فقال الفراء بالها العائد، ولما سأل الجرمي ما العائد؟قال الفراء معنىً، فقال الجرمي أظهره قال الفراء: لا يظهر، فقال الجرمي: مثّله، قال الفراء: لا يتمثل. قال الجرمي وقعت فيما فررت منه. ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: 128-129. وهذا يعني أنَّ المنظومة النحوية على وفق أسسها المعرفية لا يمكن أن تجيب عن الأسئلة التي تتعلق بالماهيات؛لأنَّها تعتمد على منطق العلاقات.

التركيبية التي تربط بين الأجزاء المكونة، وتحليل ذلك الارتباط، والتعالق في إطار التركيب ولا يُعنى بدراسة حقيقة المكونات النحوية.

وهكذا يتبين لنا أنَّ حقيقة الارتباط السببي بين الظواهر النحوية بحسب المفهوم النحوي، إنَّما هو اقتران حدوث تلك الظواهر، وتعاقب وقوعها، وأنَّ تعالقها لا ينشأ من بنية الظواهر الداخلية، بل يتولد من مصدر خارجي، فالمتكلم العربي هو الذي أحدث الاقتران بين الظواهر النحوية، أي أنَّ علل النحو كالإسناد، والابتداء، والإضافة، وغيرها لم تُحدث معلولاتها إحداثاً ذاتياً، بل إنَّ المتكلم العربي هو الذي قرن بين الإسناد، والرفع، وبين الابتداء، والرفع، وبين الجار، والمجرور، وهذا ما أشار إليه ابن جني في أحد أبواب خصائصه الذي وسمه بقوله: ((باب في أنَّ العرب قد أرادت من العِلَل، والأغراض ما نسبناه إليها، وحملناه عليها))[1]، إذ قال فيه: ((اعلم أنَّ هذا موضع في تثبيته، وتمكينه منفعة ظاهرة وللنفس به مُسْكة، وعِصْمة؛ لأنَّ فيه تصحيح ما ندّعيه على العرب من أنّها أرادت كذا لكذا، وفعلت كذا لكذا، وهو أحزم لها، وأجمل بها، وأدلّ على الحكمة المنسوبة إليها من أن تكون تكّلفت ما تكلّفته من استمرارها على وَتِيرةٍ واحدة وتقرِّيها منهجاً واحداً تراعيه، وتلاحِظه، وتتحمَّل لذلك مشاقَّه، وكُلَفه، وتعتذر من تقصير إن جرى وقتا منها في شيء منه، وليس يجوز أن يكون ذلك كلّه في كل لغة لهم، وعند كلّ قوم منهم حتى لا يختلف، ولا ينتقض، ولا يتهاجر على كثرتهم، وسعة بلادهم وطول عهد زمان هذه اللغة لهم، وتصرّفها على ألسنتهم اتّفاقاً وقع حتى لم يختلف فيه اثنان، ولا تنازعه فريقان إلاّ وهم له مريدون وبِسياقه على أوضاعهم فيِه مَعْنِيُّون ألا ترى إلى اطّراد رفع الفاعل، ونصب المفعول، والجرّ بحروف الجر، والنصب بحروفه، والجزم بحروفه وغير ذلك من حديث التثنية، والجمع، والإضافة، والنسب، والتحقير، وما يطول شرحُه، فهل يُحسن بِذى لبّ أن يعتقد أنّ هذا كله اتّفاق وقع، وتوارُد اتّجه))[2]، فالعرب بحسب نص ابن جني هي التي أحدثت التعالق بين الظواهر، ذلك التعالق الذي عدّه النحويون ارتباطاً سببياً بين تلك الظواهر.

---

(1) الخصائص: 237/1.

(2) المصدر نفسه: 237/1-238.

ومفهوم العلة النحوي بحسب التصور المطروح يقترب اقتراباً كبيراً من مفهوم العلة التجريبي الذي بيّانه في المبحث السابق، وقلنا: إنَّه يفسر العلاقات السببية بأنَّها مجرد تعاقب، واقتران بين الحوادث، وهذا التعاقب يولّد في الذهن فكرة الارتباط العليِّ بين الأشياء[1]، وهذا هو تصور النحاة نفسه، إذ يرون أنَّ ما يحدث في الواقع اللغوي العربي إنَّما هو اقتران الظواهر بعضها ببعض اقتراناً أوحى للنحويين فكرة الارتباط السببي بين الظواهر النحوية.

وأهم ما يتأسس على اتصاف مفهوم العلة النحوي بهذه الصفة هو مبدأ إمكان خرق التعالق السببي بين الظواهر النحوية، وهو المبدأ الذي أشار إليه ابن جني بقوله: ((ولو تكلّف متكلّفٌ نقضَها لكان ذلك ممكناً وإن كان على غير قياس ومستثقَلا. ألا تراك لو تكلّفت تصحيح فاء ميزان، وميعاد لقدرت على ذلك فقلت مِوْزان، ومِوْعاد، وكذلك لو آثرت تصحيح فاء مُوسِرٍ، ومُوقِنٍ لقدرت على ذلك فقلت مُيْسِر، ومُيْقِن وكذلك لو نصبت الفاعل، ورفعت المفعول، أو ألغيت العوامل من الجوارّ، والنواصب، والجوازم لكنت مقتدراً على النطق بذلك، وإن نفى القياسُ تلك الحال))[2]. وهذا المبدأ هو الذي يفسر لنا وجود كثير من الشواذ في القواعد النحوية؛ لأنَّ التعالق بين الظواهر النحوية لا يقوم على أساس الضرورة العقلية، وإنَّما هو مجرد اقتران، وتعاقب، إذا عارضه عارضٌ ما امتنع وقوعُه، وحدوثُه كما يحدث عند الضرورة الشعرية، فقد يضطر الشاعر لإقامة الوزن إلى مخالفة القاعدة، وخرقها[3].

منشأ التعالق السببي:

إذا كانت حقيقة التعالق السببي بين الظواهر النحوية تتمثل في اقتران تلك الظواهر، وتعاقبها الذي يُحدثه المتكلم العربي عن قصد، وإرادة، فيمكن أن نتساءل أين تنشأ فكرة التعالق السببي بين ما يسمى علة نحوية، وبين ما يسمى معلولاً لها؟. وبتعبير ثانٍ ما الموضع الذي تتولد فيه العلاقة السببية بين الظواهر النحوية؟.

---

(1) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 163-164، ومنهج الاستقراء في الفكر الإسلامي: 205-206.

(2) الخصائص: 145/1.

(3) ينظر: ما يجوز للشاعر من الضرورة للقزاز القيرواني: 99.

والجواب هو أنَّ الموضع الذي تنشأ فيه فكرة التعالق السببي هو الذهن، إذ يقوم الذهن بتكوين تلازم، أو تعالق بين الظاهرتين النحويتين لاقترانهما المتكرر، فيضفي على إحداهما صفة العلة، ويمنح الثانية صفة المعلول. أي أنَّ الربط بينهما ربط ذهني ذاتي أنتجته عقول النحويين. ومن ثَم فإنَّ علل النحو إنَّما هي تصورات، وأفكار ذاتية أنتجها العقل النحوي، وهذا ما صرّح به علماء العربية أنفسهم كقول الخليل: ((أنا اعتللت بما عندي أنَّه علة لما عللت به))، وغيرها من النصوص التي استشهدنا بها على ذاتية العلة النحوية في موضع سابق من الدراسة[1]، وقد أشار بعض المحدثين إلى هذا المعنى، إذ ذهبوا إلى أنَّ علل النحو منتج ذهني كوّنته عقول النحويين[2].

والذهن يولد الارتباط السببي بفعل قوة ذاتية تعرف عند علماء المسلمين قديماً بـ(مستقر العادة)[3]، فالعقل بفعل هذه القوة يربط بين الحوادث التي يتكرر تعاقبُها، وبتعبير آخر أنَّ العلاقة السببية تتكون من جزأين، أحدهما اقتران الظواهر النحوية كرفع الفاعل، وإسناد الفعل إليه، ورفع المبتدأ، والابتداء، والجار، والمجرور وغيرها من الظواهر التي لوحظت في الواقع اللغوي (الكلام العربي)، وثانيها: التلازم الذاتي الذي يُنشؤه الذهن من تكرار اقتران تلك الظواهر.

والنحويون باعتمادهم على آلية الإنتاج الذاتي لتوليد العلل النحوية من خلال إعطاء الذهن البشري (مستقر العادة) وظيفةَ المكوِّن الرئيس للعلاقة السببية قد جعلوا استنباط علل النحو يعتمد على قدرة النحوي العقلية، وملكاته الذهنية في استخراج

---

(1) ينظر: الفصل الثاني: 193.

(2) ينظر: اللغة والنحو: 143، والعلة النحوية: 5، والتعليل اللغوي في كتاب سيبويه د. شعبان العبيدي: 86.

(3) مستقر العادة مصطلح يُعبّر به القدماء عن القوة الذهنية التي تربط بين الحوادث التي يتكرر اقترانها. ولم يكن د. الجابري مصيباً في تعريفه هذا المصطلح بأنَّ((نظام الحوادث يبقى مستقراً على حالة معينة))بنية العقل العربي: 131، بل إنَّه تعبير عن القدرة الذهنية التي تُحدث تلازماً سببياً بين الحوادث المقترنة، وهذا ما أشار إليه الأنباري في تعريفه الدليل في رسالته(الإغراب في جدل الإعراب)، إذ قال: ((الدليل عبارة عن معلوم يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يُعلم في مستقر العادة اضطراراً))، ينظر: الإغراب في جدل الإعراب: 45. وهو يشير إلى أنَّ العلم نوعان الأول: يُعلم في مستقر العادة اضطراراً، ويعني بذلك المعارف البدهية، والثاني: العلم الاختياري، أو الكسبي، ومحل العلمين هو الذهن البشري من دون ريب، وبذلك تكون دلالة مصطلح مستقر العادة على الذهن البشري.

العلل؛ لذلك قيل عن الخليل: إنَّه كان الغاية في استخراج العلل، وإنَّ أبا علي الفارسي قد استنبط ثلثي ما استنبطه النحويون من العلل النحوية.

وما دام مفهوم العلة النحوي يقوم على أساس استنباط علل النحو استنباطاً ذاتياً[1]، فإنَّه يقترب بهذه السمة من مفهوم العلة التجريبي الذي ينص على أنَّ الذي يكوّن العلاقة السببية بين الظواهر المقترنة، إنَّما هو الذهن البشري بفعل قوته التي أطلق عليها (تداعي المعاني). فالذهن يحكم على تكرر تعاقب الحادثتين بتعالقهما السببي على أساس تداعي المعاني[2]، ((فاقتران التعاقب المطرد بين حادثتين يخلق في الذهن عادة استدعاء تصور إحداهما عند مشاهدة الأخرى))[3]، أي أنَّ الحكم بوجود علاقة سببية بين حادثتين تكرر تعاقبهما ((ينشأ من الاقتران الذهني بين تصور الحادثتين))[4]، فالذهن الإنساني بعد مشاهدة تكرار اقتران الحوادث يميل ((بفعل العادة عند ظهور حادث ما إلى توقع الحادث الذي يصاحبه في العادة، والى الاعتقاد بأنَّه سيوجد. هذا الاقتران الذي نشعر به في ذهننا، وهذا الانتقال المعتاد للمخيلة من شيء إلى الشيء الذي يصاحبه في العادة))[5] هو الشعور، أو الانطباع الذي يتشكل منه الاقتران السببي[6].

وهكذا يلتقي المفهوم النحوي مع مفهوم العلة التجريبي في الاعتماد على الذات بوصفها مصدراً لإنتاج المعرفة (العلاقة السببية). وهذا الأمر يفتح باب الاختلاف، والتعدد لتباين الإفراد في قواهم العقلية، وتفاوت العلماء في قدراتهم الذهنية، واختلافهم في قوة النظر، والاستنباط.

وسيلة تكوين التعالق السببي:

أدرك النحويون أنَّ اختيار آلية إنتاجية غير الآلية البرهانية يظل اختياراً ناقصاً، ما لم تتضمن الآلية المستحدثة مبدأ يحقق صحة العلة المُنتجَة، ما يجعلها أكثر قبولاً، أي

(1) ينظر: نظام الارتباط، والربط في تركيب الجملة العربية د. مصطفى حميدة: 161.

(2) نظر: أصول الفلسفة: 289/2.

(3) الموضع نفسه.

(4) الموضع نفسه.

(5) مبحث في الفاهمة البشرية ديفيد هيوم، ت د. موسى وهبة: 109.

(6) ينظر: المصدر نفسه.

أن تحتوي وسيلةً إقناعيةً تسوّغ ما تُنتجه، وتمنحه درجةً تصديقيةً عاليةً. وقد تمثّل هذا المبدأ باستمرار اقتران الظواهر، أو باطراد تعاقب الظواهر النحوية، وهذا ما أشار إليه ابن جني بقوله: ((ألا ترى إلى اطّراد رفع الفاعل، ونصب المفعول، والجرّ بحروف الجر، والنصب بحروفه، والجزم بحروفه، وغير ذلك من حديث التثنية، والجمع، والإضافة، والنسب، والتحقير، وما يطول شرحُه، فهل يُحسن بِذى لبّ أن يعتقد أنّ هذا كله اتّفاق وقع، وتوارُد اتّجه))[1]، فابن جني يجعل من اطراد اقتران العلل النحوية بمعلولاتها دليلاً على صحة العلة، فهو يرى أنَّ العرب كانت تقصد من قَرن رفع الفاعل بالإسناد، ونصب المفعول لوقوعه فضله، وغيرها من الاقترانات النحوية أن تجعل من الإسناد علة الرفع، ووقوع الفعل علة النصب، وحرف الجر علة المجرور، بل نرى أنَّ ابن جني ينفي أن يكون اقتران تلك الظواهر صدفةً بدليل الاطراد، أو استمرار التعاقب، إذ يقول: ((ولو كانت هذه اللغة حَشْوا مَكيلا، وحَثْوا مَهِيلا لكثر خلافُها، وتعادت أوصافها، فجاء عنهم جرُّ الفاعل، ورفع المضاف إِليه، والمفعول بهِ، والجزم بحروف النصب، والنصب بحروف الجزم، بل جاء عنهم الكلام سُدىً غيرَ محصَّل، وغُفْلاً من الإعراب ولاُستُغنِى بإرساله، وإهماله عن إقامة إعرابه، والكُلَف الظاهرة بالمحاماة على طَرْد أحكامه))[2]، فابن جني يقرر أنَّ استمرار اقتران الظواهر هو المبدأ الأساس الذي يُعتمد في تقرير القواعد الأصول، وتحديد ما شذَّ عنها، إذ يقول: ((فجعل أهلُ علم العرب ما استمرّ من الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصناعة مطّرداً، وجعلوا ما فارق ما عليه بقيّة بابه، وانفرد عن ذلك إلى غيره شاذّاً))[3]. فالاطراد يمثل وسيلةً إقناعيةً؛ لأنَّه يساعد الذهن على تحويل الاقتران المستمر إلى تلازم سببي، ومن ثم يُشّكل المسوّغ العلمي الذي يستند إليه الذهن في عملية تحويل الاقتران إلى علاقة سببية، وهذا ما يتضح من كلام ابن جني، إذ جعل اطراد رفع الفاعل، ونصب المفعول مسوّغاً للاعتقاد بتعالقهما السببي، بل جعل الاطراد دليلاً على إرادة العرب لتلك العلل، وقصدها.

وهذا يعني أنَّ الاطراد يمتلك قوةً تؤثر في النفس تأثيراً قوياً يجعلها تعتقد بصحة

(1) الخصائص: 238/1.

(2) الخصائص: 244/1.

(3) المصدر نفسه: 97/1.

العلل المستنبطة؛ لذلك جعله علماء العربية كما ذكر الأنباري شرطاً في صحة العلة، إذ قال: ((اعلم أنَّ العلماء اختلفوا في ذلك، فذهب الأكثرون إلى أنَّه شرط في العلة، وذلك أن يوجد الحكم عند وجودها في كل موضع كرفع كل ما اسند إليه الفعل في كل موضوع لوجود علة الإسناد))[1]. ويبين الأنباري كيفية اعتماد الطرد شرطاً لصحة العلة في معرض ردِّه رأي من جعل الطرد نفسه علة، إذ يقول: ((بل ينبغي على قولهم أن يبينوا العلة، ثم يدلوا على صحتها بالطرد؛ لأنَّ الطرد نظرٌ بَانَ بعد ثبوت العلة، وكان ينبغي أن يبينوا العلة ثم يطردوها))[2].

ويلتقي النحويون بجعلهم الاطراد شرطاً لصحة العلة النحوية مع المذهب التجريبي الذي يرى أنَّ تتابع الحوادث المستمر، أو تعاقبها المنتظم يمثل الجانب الموضوعي للعلاقة السببية[3]. أي أنَّه يُرجع التصديق الإنساني بصحة العلة لاطرادها، واستمرار تعاقب الظاهرتين فالمذهب التجريبي على اختلاف تياراته، وتوجهاته يختزل العلاقة السببية بالتعاقب الثابت، و((يماثل بين مبدأ السببية، وبين مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة))[4]؛ لذلك فإنَّ العلاقة السببية بحسب المفهوم التجريبي ((ليست سوى تتابع بين الحوادث التي لوحظ إطرادها))[5]. وهذا التتابع يجسّد قوةً إقناعية تؤثر في النفس، فتجعلها حينما ترى ظاهرتين متعاقبتين تصدّق بأنَّ إحداهما سبب الأخرى.

وهذه النقاط التي يشترك فيها مفهوم العلة النحوي مع مفهومها التجريبي هي التي تمثّل النزعة التجريبية في المفهوم النحوي.

مفهوم العلة النحوي:

يتضح من خلال مقارنة مفهوم العلة النحوي بالمفهومين العقلي، والتجريبي أنَّ نظرية التعليل عند النحويين اعتمدت مفهوماً مستقلاً، لم يتم استيراده من علم آخر،

(1) لمع الأدلة: 112.

(2) المصدر نفسه: 111-112.

(3) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 164، وتكوين العقل العربي د. محمد عابد الجابري: 131، والسببية في العلم: 141.

(4) السببية في العلم: 141.

(5) السببية في العلم: 136.

ولم يكن مقتبساً من حقلٍ فلسفيٍ مغايرٍ، بل هو مفهوم آخر له سماته، وخصائصه المقوّمة له على الرغم من اتفاقه مع ذينك المفهومين ببعض الخصائص.

ويتبين لنا من اعتماد المقارنة منهجاً لكشف المفهوم النحوي، وبيان حقيقته كما نجد ذلك عند النحويين الذين تكلموا عن فلسفة العلة كالزجاجي، وابن جني، والأنباري، والرضي، أنَّ مفهوم العلة مفهوم معقد، وأنَّ حقيقته تتمثل في المماثلة، والاختلاف. فالعلة النحوية، إذ تماثل العلة العقلية في بعض الوجوه، والصفات، فإنَّها تختلف عنها في بعض السمات، والخصائص كما أنَّها إذ تشترك مع العلة التجريبية ببعض النقاط، فإنَّهما يتباينان في مجموعة أخرى.

وما يلفت النظر هو أنَّ الوجوه التي تقترب فيها العلة النحوية من العلة العقلية هي الوجوه نفسها التي تختلف فيها مع العلة التجريبية كالتأثير، والوجوب، والوضوح العقلي الذي يستلزم درجةً تصديقيةً عاليةً. كما أنَّ الوجوه التي تفترق فيها مع العلة العقلية تمثل السمات، والخصائص التي تلتقي فيها العلة النحوية مع العلة التجريبية كالاقتران، والتعاقب، والاطراد، والتلازم الذاتي. والحالة نفسها مع العلة التجريبية، فإنَّ الوجوه التي تتفق فيها العلة النحوية مع العلة التجريبية تمثل نقاط الاختلاف، والتباين مع العلة العقلية، والوجوه التي تختلف فيها العلة النحوية مع العلة التجريبية تمثل وجوه الاتفاق بين العلة العقلية، والعلة النحوية.

ويمكن أن نصف مفهوم العلة النحوي بأنَّه مفهوم متوسع مرن مطاط يمتلك من الخصائص، والسمات ما يتقوّم بها ذلك المفهوم، وتجعله يشترك مع غيره من المفاهيم الفلسفية اشتراكاً لا يمس استقلاليته، ولا يلغي تفرّده، بل يمكن القول: إنَّ الوجوه، والصفات التي تبينت من خلال المقارنة السابقة تجعل من مفهوم العلة النحوي مفهوماً ثالثاً، يتميز بما لا يمتلكه كلُّ مفهوم من ذينك المفهومين تميزاً يمنع انتماءه إلى أحدهما.

وأهم ما يميز نظرية التعليل عند النحويين عن غيرها في حقول معرفية أخرى أنَّهم عملوا على إنتاج القضايا، والمسائل التي تجسد منطقة اقتراب العلة النحوية من العلة العقلية بآلية تجريبية تتمثل في الاطراد، فاختلف النحويون عن العقليين اختلافاً كبيراً

في وسيلة الإنتاج المعرفي، إذ لم يعتمدوا على البرهان منطقاً لتوليد العلل النحوية الموجبة، وابتكارها. وافترق النحويون عن التجريبيين في قيمة المعرفة المنتجة بالاطراد، إذ يرى التجريبيون أنَّ قيمة ما ينتجه اطراد الظواهر لا تتعدى القيمة الاحتمالية مهما كثرت الشواهد الدالة على صحة الفرض إلا أنَّ النحويين قفزوا بتلك القيمة إلى درجة الوجوب، وأصبحت لديهم العلل المطردة في كلام العرب علل موجبة.

ونعتقد أنَّ هذه هي الوسطية التي أشار إليها ابن جني بقوله: ((إنَّا لسنا ندعي أنَّ علل أهل العربية في سمت العلل الكلامية البتة، بل ندعي أنَّها أقرب إليها من العلل الفقهية))[1]. ((ومن هنا يمكن القول: بأنَّ العلل النحوية تقف موقفاً وسطاً بين العلل الفقهية، والعلل الكلامية))[2].

وهذا يعني أنَّ نظرية التعليل النحوي لم تجعل المنطق العقلي وسيلةً لإنتاج علل النحو؛ لأنَّ ذلك يجعل تلك العلل منتجاً عقلياً محضاً، ويكسوها طابعاً تجريدياً خالصاً، ويصوغها صياغة شكلية تمتنع أن تتشكل بحسب ما يقتضيه الواقع اللغوي؛ لأنّها ستكون ذات طابع عقلي موضوعي تجريدي لا يتأثر بمتغيرات الواقع اللغوي؛ لأنّه يمتلك واقعه العقلي المستقل عن الواقع اللغوي. كما أنَّ المفهوم النحوي يرفض أن تكون العلل النحوية قراءات شخصية للواقع اللغوي، أو اجتهادات فردية تعبر عن تخمين، واحتمال؛ لأنَّ النحويين كانوا يسعون إلى صياغة نظرية نحوية تجاوزت هدفها الأول، المتمثل في تعليم قواعد النحو العربي، لتطرح نفسها نظرية فلسفية موضوعها اللغة العربية. وتكوين هذه النظرية يُلزم النحويين بتحويل بعض الاجتهادات الفردية إلى قواعد معيارية بعد فحصها، وتمحيصها. أي أنَّ المفهوم النحوي يقتضي أن تكون العلة النحوية ذات طابعين: الأول موضوعي يتميز بمنطقية خاصة، تجسّد الجانب العلمي فيها، والآخر ذاتي فردي يسمح لدارسيها بالاجتهاد، وإبداء الرأي، وهذا يعني أن الأسس المعرفية لنظرية التعليل النحوي تستند في حقيقتها إلى ثنائية (الذات، والموضوع)، وعلاقة أحدهما بالآخر، أي أنَّ المفهوم النحوي لا يعتمد الأسس العقلية المجردة وحدها مصدراً لإنتاج العلل النحوية، ولا يقتصر على الابتكارات الذاتية، بل يجمع بين الاثنين معتمداً على تأثير الذات في الموضوع، وتأثره بها.

---

(1) الخصائص: 53/1.

(2) النحو العربي والعلوم الإسلامية: 434.

وقد يبدو أنَّ وجود مثل هذا المفهوم في الحقل الفلسفي المعرفي أمرٌ نادرٌ لكنَّنا نصادف مفهوماً يشبهه في بنيته المعرفية، ويشاكله في تركيبته الخصائصية، وهو مفهوم السببية في المذهب الذاتي، فالبنية المعرفية لمفهوم العلة في المذهب الذاتي ترتكز على ثنائية (الذات، والموضوع)؛ لأنَّ طريقة إنتاج العلة الذاتية تمر في مرحلتين: الأولى: موضوعية تخضع فيها عملية الإنتاج لمجموعة من القواعد، والمعايير التي تعمل على تنظيم سيرها نحو غايتها، والمرحلة الثاني: هي المرحلة الذاتية وفيها تتجلى وظيفة الذات في إكمال مرحلة التوليد، والإنتاج لإيصال قيمة المعرفة المنتجة (العلة) إلى درجة اليقين.

وإما الخصائص المكونة لمفهوم العلة الذاتية، فإنَّه مفهوم يجمع بين بعض خصائص مفهوم العلة العقلية كالقول بالضرورة، واللزوم، وأنَّ العلاقة السببية هي علاقة ماهوية، تربط بين ماهية العلة، وبين ماهية المعلول[1]، وبعض خصائص مفهوم العلة التجريبي كالاطراد[2]، وعدم الحاجة إلى مصادرات قبلية لا ثبات العلاقات السببية،[3] وأنَّ العلاقة السببية ليست من القضايا البدهية[4].

وإذ يتقارب المفهومان النحوي، والذاتي في بنيتهما المعرفية المؤسسة على ثنائية (الذات، والموضوع)، وتركيبتهما الخصائصية التي تجمع بين صفات متعددة، وسمات مختلفة، فإنَّ المفهوم النحوي يتميز بسعة تطبيقه سعةً امتدت قروناً طويلة، سمحت للنحاة باختبار ذلك المفهوم، وأن يتحققوا من صدقه، ومدى تطابقه مع الواقع اللغوي، وكفاءته في إنتاج العلل، وتوليدها، وبيان فاعليته في صيغة النظرية النحوية العربية صياغة مستحكمة، في حين أنَّ المفهوم الذاتي لم ينل حظه من التطبيق لاختبار إمكاناته التوليدية، وفحص قدراته المعرفية، فظل رهين التنظير، والتأسيس، سجيناً بين دفتي كتاب الأسس المنطقية للاستقراء على الرغم من التطبيقات التي طرحها مؤسسه السيد محمد باقر الصدر في ذلك الكتاب، وفي غيره من كتبه مما أشرنا إليه في الفصل الأول[5].

---

(1) ينظر: الاستقراء والمنطق الذاتي: 383.
(2) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: 333.
(3) ينظر: الموضع نفسه.
(4) ينظر: الموضع نفسه.
(5) ينظر: الفصل الأول: 29.

المبحث الثالث:

أثر مفهوم العلة النحو

في الاستدلالين الاستقرائي والقياسي

توطئة

ذكرنا في بداية المبحث الأول من هذا الفصل أنَّ بحث التعليل النحوي ضرورة منهجية، اقتضاها المنهج الاستقرائي الذي اعتمد عليه النحويون في استنباط قواعد النحو من كلام العرب؛ لأنَّ الاستقراء منهج يُعنى بدراسة الاقتران السببي بين الأشياء، أو الارتباطات العليّة بين الظواهر، ومن ثم يكون تحديد مفهوم التعليل، أو السببية جزءاً أساسياً من عمل الدليل الاستقرائي؛ لأنَّه من خلال تحديد مفهوم السببية يقوم بتشخيص العلاقات التي تربط بين الظواهر المستقراة، فتكون تلك العلاقات التي يولّدها الاستدلال الاستقرائي تطبيقاً واضحاً لمفهوم السببية الذي يراه مناسباً من زاوية فلسفية. ولا ينتهي عمل الدليل الاستقرائي عند بناء العلاقات السببية بين الظواهر المستقراة، بل يبدأ مرحلةً أخرى لا تقل أهمية عن المرحلة الأولى (بناء العلاقات) إن لم تكن أكثر منها، وهي مرحلة تعميم العلاقة السببية (نتيجة الاستقراء) على الظواهر التي لم يشملها الاستقراء.

ويحتاج الدليل الاستقرائي مرة أخرى مفهوم التعليل بوصفه تفسيراً للعلاقة السببية لمعرفة صفات الظواهر المرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً عليّاً لتحويلها إلى شروط أساسية لتعميم العلاقة السببية بين الظواهر المستقراة. أي أنَّ وظيفة بحث التعليل في الدليل الاستقرائي تنحصر في أمرين: الأول: تقديم رؤية معرفية يتم على أساسها تصور العلاقة السببية بين الظواهر، والثاني: تحديد الصفات، والخصائص التي تتميز بها تلك

الظواهر لتعميم تلك العلاقة بين أي ظاهرتين تتصفان بتلك الخصائص، والصفات نفسها التي تتميز بها الظواهر التي خضعت للاستقراء. وفي ضوء هذه المقدمة، وانطلاقاً من أنَّ التعليل النحوي يعدُّ ((جهازاً تفسيرياً يهدف إلى تحقيق نظرة شاملة إلى نظام اللغة، وكشف الغطاء عن منطقه الداخلي))[1]، وأنَّ إدخال بحث التعليل في الدرس النحوي كان ((سعياً إلى وضع جهاز تفسيري للنظام النحوي العربي))[2]، وأنَّ العلة النحوية ((ليست إلا محاولة جادة لوضع تفسير منطقي لنظام اللغة العربية))[3] على أساس أنَّ العلل النحوية ((مجموعة من المبادئ التفسيرية الكفيلة بأن تفي بهذا النظام))[4]، وانطلاقاً من مقولة ابن السراج التي يرى فيها أنَّ وظيفة بعض علل النحو أن تظهر حكمة العرب في كلامها[5]، أي تكشف عن أسرار اللغة العربية، وبديع تناسقها يمكن أن نطرح التساؤل الآتي، هل يستطيع مفهوم العلة النحوي (المفهوم الوسطي) على أساس ما تقدم من مقدمات أن يفسر لنا اختلاف تعميم نتيجة الاستقراء النحوي، وانقسامها إلى نوعين؟. وبتعبير آخر: هل يستطيع هذا المفهوم أن يُقدّم لنا مسوّغاً مقبولاً، لاختلاف مدِّ الحكم المستنبط من استقراء كلام العرب، إذ نجد أنَّ عملية التعميم، أو القياس النحوي ينقسم إلى نوعين كما بينا في الفصل الثالث[6]: الأول: يكون مدُّ الحكم فيه مقبولاً، لا خلاف فيه، ومثاله كما أوضح الأنباري قائلاً: ((اجمعنا أنَّه إذا قال العربي: كتب زيدُ، فإنَّه يجوز أن يسند هذا الفعل إلى كل اسم تصح منه الكتابة سواء كان عربياً، أو أعجمياً نحو: زيد، وعمرو، وبشير، وأردشير إلى ما لا يدخل تحت الحصر، واثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال. وكذلك القول في سائر عوامل النحو الداخلة على الأسماء، والأفعال الرافعة، والناصبة، والجازمة))[7]، والثاني: يكون مدُّ الحكم المستنبط أمراً مختلفاً فيه، يحتاج المادُّ، أو

---

(1) نظرات في التراث اللغوي العربي د. عبد القادر المهيري: 118.

(2) الموضع نفسه.

(3) العلة النحوية محاولة لتفسير نظام اللغة احمد مطر العطية: 3، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد 11، العدد 1 1419هـ1999-م.

(4) نظرات في التراث اللغوي العربي: 118.

(5) ينظر: الأصول: 35/1.

(6) ينظر: الفصل الثالث: 166.

(7) لمع الأدلة: 98-99.

القائس فيه إلى إيضاح العلة التي تسوّغ نقله الحكم من شيء إلى شيء آخر. ويمكن أن نطرح التساؤل المتقدم بصيغة تختلف، هي: هل يتمكن مفهوم العلة النحوي أن يطرح تفسيراً واضحاً لسبب اختلاف علة الأصل عن علة الفرع على الرغم من أنَّ الآلية المعرفية التي يتبعها الاستدلال الاستقرائي، والاستدلال القياسي آلية واحدة كما بينا في المبحث الثاني من الفصل الثالث[1]، أي أنَّ كلا نوعي التعميم يتعمد على الأسس المعرفية نفسها التي يمكن تلخيصها بثلاثة مبادئ هي مبدأ التراكم (الاطراد)، ومبدأ المماثلة، والمبدأ الذاتي المتمثل في درجة التصديق المتولدة من المبدأين الأوليين. ونعتقد بأنَّ الإجابة تبدأ في تحليل ثنائية الأصل والفرع تحليلاً معرفياً يساعد على كشف حقيقة تعدد القياس النحوي، أو[التعميم الاستقرائي]؛ لأنَّ طرح فهم حقيقي لعملية القياس النحوي يعتمد اعتماداً أساسياً على فهم ثنائية الأصل، والفرع[2]؛ لأنَّها تجسّد البنية التركيبية لعملية القياس كما يتجلى من تعريفات النحويين[3].

ثنائية الأصل، والفرع:

يبدو أنَّ ظهور فكرة الأصل، والفرع ارتبط بنشأة النحو[4] بوصفها وسيلةَ إنتاجٍ معرفي، فبنى على أسسها النحويون كثيراً من القواعد النحوية[5]. وقد استعمل النحويون هذه الثنائية للدلالة على أكثر من معنى، ولم ينحصر استعمالها عندهم في دلالة واحدة. فلم يضع النحويون تعريفاً محدداً لمصطلح (الأصل)، إذ تعددت دلالاته بحسب الاعتبارات الموضوعية التي تقف خلف كل استعمال، أو تطبيق[6]، فالأصل يعني ((الكثرة، أي كثرة الشواهد التطبيقية التي تؤيد القاعدة النحوية، وقد يعني ما يستحقه اللفظ من إعراب، أو بناء، أو عمل، فيكون من نظرية العامل، وقد يعني الأصل التجرد من العلامة الفرعية في الجنس، والعدد، والتعريف، والتنكير، والمثبت، والمنفي))[7].

(1) ينظر: الفصل الثالث: 236.

(2) ينظر: الأصول: 107.

(3) ينظر: لمع الأدلة: 93.

(4) ينظر: نظرية الأصل والفرع: 27.

(5) ينظر: النحو العربي والعلوم الإسلامية: 50.

(6) ينظر: الأصول: 107-108، والتعليل النحوي في الدرس اللغوي القديم والحديث: 48.

(7) نظرية الأصل والفرع: 12، 76.

والدلالة التي ترتبط بموضوع دراستنا من بين تلك الدلالات هي الدلالة المعرفية التي تستعمل على أساس التوالد المعرفي لما يُطلق عليه (الأصل)، ومن ثم تكوّن (الأصول) عند النحويين هي ((القواعد التي استخرجوها بواسطة التجريد من المسموع))[1]، أو هي ((القواعد الأساس الكثيرة الشائعة في الكتب التعليمية المتفق عليها بمجملها كالقواعد المتعلقة ببناء الفعل الماضي، وفعل الأمر، والفعل المضارع، أو إعرابه.. .))[2]. فمصطلح الأصول يعني القواعد المستنبطة من استقراء كلام العرب الذي أظهر ((أنَّ هناك ظواهر لغوية مطردة اطراداً مستمراً، لا يكاد يقطعه أي شذوذ كاطراد رفع الفاعل، والمبتدأ، ونصب المفعول، وجر المضاف إليه، وهذا الاطراد المستمر يسوّغ تجريد قاعدة معيارية يعدُّ خروج النادر عليها-إن وجد- شذوذاً، وعدم التزامها بعد إقرارها خطأً، وهو ما نهج عليه النحويون))[3].

ويمكن أن نعرّف الأصل في ضوء الأسس المعرفية لمنهج الاستقراء النحوي الذي بيناه في الفصل الثاني، ومفهوم العلة النحوي الذي أوضحناه في المبحث السابق بأنَّه صفة تطلق على الظواهر النحوية التي أثبتَ تعالقَها السببي اطرادُ النظائر في كلام العرب سواء أكانت قواعد نحوية كرفع الفاعل، ونصب المفعول، وجرِّ المضاف إليه، والجزم بحروف الجزم.. . الخ أم ضوابط استدلالية كقول النحاة العمل أصل في الأفعال، والإعراب أصل في الأسماء.. . الخ. فمصطلح الأصل على وفق الأسس المعرفية صفة تكتسب باطراد النظائر، وهو ما دأب النحويون على الأخذ به، والعمل على أساسه[4].

أما مصطلح الفرع، فإنَّ النحويين أيضاً لم يحددوا له تعريفاً معيناً بوصفه العنصر الآخر المكون لبنية القياس النحوي، وقد استعمله النحويون في الدلالة على معانٍ متعددة لكنها لم تخرج عن دائرة دلالات مصطلح الأصول. وما دمنا نتحدث عن استعمال محدد لثنائية الأصل، والفرع يتمثل في التوالد المعرفي، فإنَّنا يمكن أن نقترب من مفهوم محدد

(1) الأصول: 108.

(2) القاعدة النحوية تحليل ونقد: 70.

(3) نظرية الأصل والفرع: 76.

(4) ينظر: الأصول: 36/1، 56، والخصائص: 237/1.

لمصطلح (الفرع) كما فعلنا مع مصطلح (الأصل). ويمكن أن ننتزع هذا المفهوم من تعريف القياس نفسه الذي يُعرّف بأنَّه ((حمل الفرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع.. وإلحاق الفرع بالأصل بجامع))[1]، فنقول: إنَّ مصطلح (الفرع) هو صفة تطلق على الظواهر النحوية التي يجعل النحويون حكمَها حكمَ الظواهر النحوية الموصوفة بالأصول لتحقق المشابهة بين تلك الظواهر، وبين الأصول.

وثنائية الأصل، والفرع في ضوء ما حددناه من دلالة تتضمن تقسيم النحو العربي إلى قواعد أصول، وقواعد فروع، يبدو أنَّ ابن السراج أول من أخذ بهذا التقسيم، وعمل به على مستوى التأليف، فألّف كتابه (الأصول) انطلاقاً من هذه المقولة، وكان ينوي أن يؤلف كتاباً آخر يضمّنه القسم الثاني من أحكام النحو، وقواعده، وهي الفروع، ويسميه كتاب (الفروع) في قِبال كتاب (الأصول)، إذ قال: ((قال أبو بكر: قد فرغنا من ذكر المرفوعات، والمنصوبات، وذكرنا في كل باب من المسائل مقداراً كافياً فيه دربة للمتعلم، ودرس للعالم بحسب ما يصلح في هذا الكتاب؛ لأنَّه كتاب أصول، ونحن نفرد كتاباً لتفريع الأصول، ومزج بعضها ببعض، ونسميه كتاب الفروع ليكون فروع هذه الأصول إن أخر الله في الأجل وأعان))[2]. والأصول عند ابن السراج تعني قواعد النحو الأساسية، وقوانينه العامة، وضوابطه الخاصة[3]، التي بنيت على الكثير المطّرد، أي أنَّها كانت وليدة المنهج الاستقرائي[4].

ولا تنحصر الإشارة إلى انقسام قواعد النحو العربي إلى أصول، وفروع في ما عمله ابن السراج، إذ نجد أنَّ ابن ولّاد في كتابه (الانتصار لسيبويه على المبرد) يشير إلى هذه الفكرة[5]، كما نجد ذلك عند ابن جني، إذ يقول في معرض تحديده الخلاف النحوي بين النحاة: ((قيل هذا القَدْر من الخلاف لِقلّته ونزارتِه محتقَر غير محتفَل بهِ، ولا مَعِيج عليهِ، وإنَّما هو في شيء من الفروع يسير، فأمّا الأصول، وما عليهِ العامّة، والجمهور

(1) لمع الأدلة: 93.

(2) الأصول: 1/ 328.

(3) ينظر: نظرية الأصل والفرع في النحو العربي: 46.

(4) ينظر: الموضع نفسه.

(5) ينظر: الانتصار لسيبويه على المبرد: 130.

فلا خلاف فيهِ ولا مَذهَب للطاعن بِه))[1]، كما أنَّ السيوطي قد حاول العمل على وفق المنهج الذي اتبعه ابن السراج في كتابه (الأشباه، والنظائر)، في أحد أقسامه، وهو الفن الأول من فنون الكتاب، وهو ((فن القواعد، والأصول التي ترد إليها الجزئيات، والفروع))[2].

ولو قارنّا بين مفهومي الأصل، والفرع لوجدنا أنَّ الأول صفة تكتسبها الظواهر النحوية على أساس التناظر، والفرع صفة تكتسبها الظواهر النحوية على أساس التشابه. وهذا ما تؤيده نتيجتا الفصلين السابقين، إذ إنَّ التحليل المعرفي في الفصل الثاني انتهى إلى أنَّ بنية الاستدلال الاستقرائي الذي اعتمد عليه النحويون لإنتاج القواعد الأصول تقوم على أساس مبدأ تراكم النظائر، والتحليل المعرفي في الفصل الثالث أظهر لنا أنَّ البنية الاستدلالية القياسية ترتكز على مبدأ تراكم وجوه الشبه. أي أنَّ مصطلح الأصول صفة تتولد من التناظر، ومصطلح الفروع صفة تتولد من الأشباه، وهذا يدل على أنَّ ثنائية الأصل، والفرع تستبطن ًفي داخلها ثنائية أخرى، تمثل جوهرها المعرفي، وهي ثنائية (النظائر، والأشباه). فالقياس النحوي عند مدِّ حكم الأصل المستنبط بالاستقراء، وتعميمه على غيره من الظواهر التي لم تخضع للاستقراء نجد أنَّه مرةً يعتمد على أساس التناظر بين الظواهر المستقراة، وبين الظواهر غير المستقراة. ومثاله ما نجده عند الزجاجي، إذ يقول: ((فالعلة التعليمية فهي التي يُتوصَّل بها إلى تعلم كلام العرب؛ لأنّا لم نسمع نحن، ولا غيرنا كلَّ كلامها منها لفظاً، وإنَّما سمعنا بعضاً، فقسنا عليه نظيرَه، مثال ذلك إنَّا لما سمعنا (قام زيد)، فهو قائم، وركب، فهو راكب، عرفنا اسم الفاعل، فقلنا: ذهب، فهو ذاهب، وأكل، فهو آكل، وما أشبه ذلك.. . فمن هذا النوع من العلل قولنا: إنَّ زيداً قائم، إن قيل: بمَ نصبتم زيداً ؟. قلنا: بإنَّ؛ لأنَّها تنصب الاسم، وترفع الخبر؛ لأنّا كذلك علمناه، ونعلمه. وكذلك (قام زيد). إن قيل لمَ رفعتم زيداً؟قلنا: لأنَّه فاعل اشتغل فعله به، فرفعه. فهذا، وما أشبهه من نوع التعليم، وبه ضبط كلام العرب))[3]، ومن ثم أعطي النظير حكم نظيره.

---

(1) الخصائص: 244/1.

(2) الأشباه والنظائر: 12/1.

(3) الإيضاح في علل النحو: 64.

ونجد القياس النحوي في حالته الثانية لا يعتمد على فكرة التناظر، بل يعتمد على أساس التشابه بين الظاهرة النحوية الموصوفة بالأصل، وبين الظاهرة النحوية الموصوفة بالفرع حينما يريد النحوي تعميم حكم الأصل على الفرع، كما في قياس إعراب الفعل المضارع على إعراب اسم الفاعل لوجود أوجه الشبه بين الظاهرتين[1].

ونلاحظ من خلال الأمثلة التي ذكرها النحويون أنَّ مدّ الحكم، وتعميمه يتعدد على وفق ثنائية النظائر، والأشباه، فاسم الفاعل (قائم) من الفعل (قام)، و(راكب) من الفعل (ركب) قد قيس عليه (ذاهب، آكل) باشتقاقهما من الفعلين (ذهب، وأكل) على أساس التناظر، ومرة أخرى يكون مدُّ الحكم على أساس التشابه كما في إعراب الفعل المضارع قياساً على إعراب اسم الفاعل لوجود أوجه الشبه بينهما. ونجد أنَّ تعميم حكم الأصل مرة يكون على الأساس نفسه الذي اعتمد عليه النحويون في استنباط ذلك الحكم من استقراء كلام العرب، إذ إنَّ النحويين يعتمدون في عملية استنباط القواعد، والأحكام من استقراء كلام العرب على أساس التناظر كما بينا ذلك في الفصل الثاني[2]. وأخرى لا يكون فيها تعميم حكم الأصل مبنياً على الأساس نفسه الذي اعتمد عليه النحويون في عملية الاستقراء، إذ يُعتمد على أساس التشابه في عملية مدِّ الحكم، وتعميمه، أو القياس عليه. فثنائية الأصل، والفرع تتولد من ثنائية النظائر، والأشباه، ولاسيما الفرع، فإنَّه صفة تتولد من تغيّر الأساس المعتمد في آلية الاستنباط من كلام العرب، الذي يتجسّد في فكرة الأشباه. ومن ثم فإنَّ تعدد القياس النحوي، أو تنوع عملية مدِّ الحكم، وتعميمه يرجع إلى اعتماد النحويين على ثنائية النظائر، والأشباه في المرحلة الثانية من مرحلة الدليل الاستقرائي، وهي مرحلة تعميم نتيجة الاستقراء النحوي. من هنا يتوجب علينا أن نحلل هذه الثنائية تحليلاً معرفياً لكشف حقيقتها، والآثار التي تترتب عليها فضلاً عن هذين الأثرين اللذين ذكرناهما قبل قليل، وهما توليد ثنائية الأصل، والفرع، وتعدد آلية التعميم النحوي.

---

(1) لمع الأدلة: 107.

(2) ينظر: الفصل الثاني: 122.

ثنائية النظائر، والأشباه:

يتميز مفهوما النظائر، والأشباه بمجموعة من الخصائص تمثّل اختلاف أحدهما عن الآخر، ومفارقته له، كما تجسّد حقيقة كل منهما منفرداً، وسنتحدث عن خصائص كل مفهوم منهما في ما يأتي:

خصائص مفهوم النظائر:

١. مصطلح النظائر يدل على حقيقة واحدة بشكل متساوٍ بين الأشياء المتناظرة، لا تختلف درجةُ تحققها من نظير إلى آخر، فالفعل المتعدي مثلما مثّل لذلك الرماني كما ذكرنا ذلك سابقاً[1] نظير الفعل المتعدي، كقرأ، وشاهد، فكلاهما فعل متعدٍ تتوفر فيه الفعلية، والتعدي من دون تفاوت في درجة تحقق هاتين الصفتين، وكذلك تناظر الأسماء، زيد، وعمرو، وعلي، ومحمد، إذ إنَّها أسماء تدل على مسمياتها من غير اختلاف في درجة الدلالة على تلك المسميات.

٢. لا تحتاج الحقيقة التي تتناظر الأشياء في امتلاكها إلى إمعان الفكر، ودقة النظر؛ لأنَّها تتميز في الأعم الأغلب بالوضوح، والظهور الذي يستلزم مجرد مشاهدة تلك الأشياء لمعرفة تناظرها، وبتعبير آخر إنَّ عملية اكتشاف التناظر بين الأشياء المتناظرة لا تقتضي في الأعم الأغلب مجهوداً عقلياً كبيراً، وعناءً فكرياً طويلاً، أي أنَّها لا تتطلب عملية استدلال معقدة لإثبات الحقيقة التي تتناظر الأشياء فيها، ففي مثال أبي هلال العسكري الذي أتى به لبيان معنى النظير، قال: ((كالنحوي نظير النحوي))[2]، فنحن لا نحتاج إلى أدلة، وبراهين لإثبات أنَّ النحويين نظراء في اشتغالهم بعلم النحو.

وتميز مفهوم النظائر بهاتين الخصيصتين ترك آثاره في تحديد صفات الأحكام التي تولدت على أساس التناظر سواء أكانت الأحكام المستنبطة، أي المتولدة بالاستدلال الاستقرائي أم الأحكام المعممة، أي المتولدة بالقياس النحوي، وأهم تلك الصفات:

أولاً: عدم اختلاف النحويين في القواعد الأصول، أو الأحكام المبنية على أساس

(1) ينظر: الفصل الثاني: 119-120.

(2) الفروق اللغوية: 175.

التناظر، وهو أمر يقرُّ به النحويون أنفسهم، إذ نجد أنَّ ابن ولّاد يصرح بأنَّ اختلاف النحاة لم يكن في أصل من الأصول المقررة، والمؤسس على التناظر، بل يقع الخلاف في الفرع، أي الأحكام المبنية على أساس الأشباه، إذ يقول: ((وإنَّما وقع الخلاف بين البصريين، والكوفيين في المبتدأ، وفي الفعل المضارع لعدم عوامل اللفظ، فسلك الكوفيون طريق الظن، ولزم البصريون الأصول، وإلاّ فما يختلفون في أكثر عوامل اللفظ، ألا ترى أنَّهم لا يختلفون في باب إنَّ، ولا كان، ولا الفعل، ولا اسم الفاعل، ولا المصدر، ولا أسماء العدد، ولا حروف الجر، ولا عوامل الجزم، والنصب في الأفعال، وهم مجتمعون على هذه، وإنَّما يختلفون فيها في فرع، أو عبارة، أو مسالة مركبة، وهذه العوامل التي عددناه هي العوامل المتفق عليها))[1].

ويمكن تحليل سبب اختلاف النحويين في عاملي رفع المبتدأ، والفعل المضارع، وعدم اختلافهم في الأصول الأخرى التي ذكرها ابن ولّاد في ضوء مفهوم النظائر الذي حددناه سابقاً. فرافع المبتدأ لا ينطبق عليه مفهوم النظائر، إذ لا توجد له حقيقة واحدة تتساوى عدة ظواهر نحوية في تحققها فيها، وكذلك رافع الفعل المضارع، فالنحويون لم يحددوا حقيقة رافع المبتدأ، أهو التعري من العوامل اللفظية أم شيء آخر غيره[2]، أي أنَّ هناك اختلاف في تحديد تلك الحقيقة، ومن ثم لا يمكن أن تتناظر الظواهر النحوية في أمر مختلف فيه على العكس مما اسماه ابن ولّاد بالعوامل اللفظية، فأنَّهم لم يختلفوا فيها لانطباق مفهوم التناظر عليها، وهو وجود حقيقة واحدة يتساوى تحققها في الظواهر النحوية كما في باب الفاعل، إذ لا يختلف النحويون في أنَّه مرفوع بعلة الإسناد[3]، وباب (كان)، فإنَّ حقيقته تتمثل في (الأفعال الناقصة)، وباب (إنَّ)، فإنَّ حقيقته تتمثل في أنَّها حرف مشبهة بالفعل، فهذه الموضوعات وغيرها تمثل القواعد التي أجمع عليها النحويون، ولم يختلفوا فيها؛ لأنَّها مبنية على أساس اطراد النظائر[4].

ثانياً: عدم استشهاد النحاة على القواعد الأصول، إذ إنَّهم امسكوا ((عن الاستشهاد

(1) الانتصار لسيبويه على المبرد: 130.

(2) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/56-46.

(3) ينظر: الكتاب: 1/32، 34، والمقتضب: 1/8، والأصول: 1/72، وشرح المفصل: 1/144، وشرح الكافية: 1/185.

(4) ينظر: القاعدة النحوية تحليل ونقد: 70.

بكلام العرب على القواعد الأصلية. فلم يستشهدوا مثلاً على أنَّ الفاعل اسم، ولا على أنَّه مرفوع، ولا على أنَّه يتقدمه فعل مبني للمعلوم، ولم يستشهدوا على اسمية المبتدأ، ولا على كونه معرفة، ولا على عرائه من العوامل اللفظية الخ؛ لأنَّ من تمسك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل[1]، وإنَّما جاءت شواهدهم في أحوال معينة))[2]، ويعود سبب ذلك إلى السمة، أو الخصيصة الثانية التي تميّز بها مفهوم النظائر، وهي أنَّ الحقيقة التي تتناظر فيها الأشياء، أو الظواهر النحوية لا تحتاج إلى عملية استدلال معقدة، بل يكفي فيها المشاهدة، أو السماع للتصديق الجازم بصدق الظاهرة المبنية على اطراد النظائر، ومن ثم يكون التناظر أحد المنابع التي تأخذ منها القواعد الأصول قوتها التي تفترق بها عن القواعد الفروع.

ثالثاً: قيام القواعد الأصول على أساس مفهوم التناظر اكسبها بعداً تعليمياً تمثّل في وظيفتها التعليمية. فهي القواعد اللغوية التي إذا تعلمها الإنسان استطاع من خلالها مجاراة العرب في كلامها؛ وهذه صفة تولدت من بعض خصائص مفهوم التناظر المتجسّدة في البداهة، والوضوح، والبساطة التي جعلت تلك القواعد قريبةً من أذهان المتعلمين، والدارسين؛ لذلك وصف النحويون علل هذه القواعد بأنَّها علل تعليمية[3].

خصائص مفهوم الأشباه:

يتميز مفهوم الأشباه بخصيصتين، تمثّلان المقومات الأساسية لذلك المفهوم، وهي:

١. يتحقق مفهوم الأشباه حينما تتشابه ظاهرتان نحويتان، فتكون إحداهما مشبهاً، والثانية مشبهاً به.

٢. يجب أن تقع المشابهة الجامعة بينهما في علة الحكم[4]، فلا يمكن الاعتماد على أي مشابهة بين ظاهرتين نحويتين ما لم تكن تلك المشابهة في علة حكم

(1) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 481/1.

(2) الأصول: 161-162.

(3) ينظر: الإيضاح في علل النحو: 64.

(4) ينظر: شرح الكتاب: 238/1، ولمع الأدلة: 101، والنظير وأصول النحو في العربية: 122.

الظاهرة المشبه بها، أي في علة حكم الأصل كما نلحظ ذلك في الأقيسة النحوية التي تعتمد على فكرة الأشباه، إذ إنَّ النحويون يشترطون أن تكون المشابهة التي تسوّغ مدَّ حكم الأصل إلى الفرع واقعةً في علة ذلك الحكم، ففي قياسهم رفع ما لم يسمَ فاعله على الفاعل، فأنَّ وجه المشابهة الذي اقتضى إلحاقه بالفاعل متحقق في الإسناد[1] الذي هو علة رفع الفاعل، وكذلك في قياس عمل (ما) على عمل (ليس)، فإنَّ المشابهة التي سوّغت مد حكم (ليس) ليشمل (ما) إنَّما وقعت في علة عمل (ليس)، وقد تحققت المشابهة في:

أ- دخول (ما) على الجملة الاسمية.

ب- نفيها اتصاف المبتدأ بالخبر، أو نفي الحال كما يعبر النحويون[2].

وهذا يعني أنَّ وجود مفهوم الأشباه هو أنَّ الظاهرة المشبهة، والظاهرة المشبه بها لا تتساويان في امتلاك حقيقة واحدة هي علة الحكم كما رأينا ذلك في مفهوم النظائر، إذ إنَّهما يتساويان في امتلاكهما علة الحكم، فوصفت تلك الظواهر على أساس تساويها بامتلاك حقيقة واحدة بالنظائر. أمَّا في الأشباه، فإنَّ الظواهر النحوية لا تتساوى في امتلاكها حقيقة واحدة، بل تشبه إحداهما الأخرى في تحقق علة الحكم، فقياس رفع ما لم يسمَ فاعله على الفاعل كان على أساس مشابهة الظاهرة الأولى الظاهرةَ الثانية في علة الإسناد؛ لأنَّ إسناد الفعل إلى المفعول ليس على وجه الحقيقة، بل إسناد مجازي؛ لذلك يوصف بالفاعل المجازي[3]، وليس فاعلاً حقيقياً كما هو حال الظاهرة الأولى (الفاعل). وكذلك في المثال الثاني، فإنَّ (ما) ليس من شأنها أن تعمل في اسمين (الجملة الاسمية) بالقدر الذي يتحقق في (ليس)، لأنَّ (ليس) اكتسبت هذا الاستحقاق على أساس النظائر؛ لأنها فعل من الأفعال الناقصة، ومادامت فعلاً ناقصاً، فإنَّ من شأنَّها أن تعمل في اسمين، أما (ما) فإنَّها ((حرف جاء لمعنى))[4]، وليس فعلاً حقيقياً، لتكون نظيرة (ليس)، إنَّما هي شبيهتها.

---

(1) ينظر: لمع الأدلة: 101-102.

(2) ينظر: أسرار العربية: 143.

(3) ينظر: الأشباه والنظائر: 212/2.

(4) مجالس العلماء: 90.

ولما كان مفهوم الأشباه، أو المشابهة يعدُّ مبدأ أساسياً في عملية مد الأحكام النحوية المستنبطة بالاستقراء، فقد ترك آثاره واضحة في الأحكام المعممة، أو الأحكام القياسية، أو أحكام الفروع ومنها:

أولاً: إنَّ المشابهة التي تسوّغ إلحاق الفرع بالأصل، وتعطيه حكمه حقيقة ذهنية محضة، يتوقف وصول النحوي إليها على قدراته الذهنية، ودرجة ذكائه، وقوة فهمه، وإدراكه، فوجه الشبه الجامع بين الأصل، والفرع قد يكون قريباً واضحاً، وقد يكون بعيداً خفياً يحتاج إلى إمعان النظر، وبذل الجهد لكشفه، وتحديده، على العكس مما نجد في مفهوم النظائر، إذ إنَّ التناظر حقيقة يصل إليها الذهن اعتماداً على ما يزوده الواقع اللغوي من معلومات متعلقة بها؛ لذلك فإنَّ عملية الوصول إلى وجه الشبه تكون عملية ذاتية محضة، وإذا كانت المشابهة منتجاً ذاتياً، تبتكره الذات المستدلة بوصفها عنصراً مشاركاً في إنتاج المعرفة، فإنَّ المشابهة ستختلف باختلاف الذوات المنتجة، وتتعدد بتعددها، وهذا ما جعل الأحكام النحوية المبنية على أساس مفهوم الأشباه (أحكام الفروع) محلاً لاختلاف النحويين، وتباينهم، و((الفرع محلاً للاجتهاد))[1]، فما يكون وجه شبه بين ظاهرتين نحويتين عند نحوي، قد لا يرتضيه نحوي آخر، ويذهب إلى وجه شبه يُغير الأصل الذي يمدُّ حكمه، ويُلحق الفرع به، فتختلف الآراء النحوية، وتتعدد ((بتعدد الأصول التي يقيسون عليها))[2]، ومثال ذلك اختلاف النحويين في قياس (كي) في أنَّها حرف نصب، وجر أم حرف نصب فقط، فذهب الكوفيون إلى أنَّها ناصبة فقط؛ لأنَّها ((من عوامل الأفعال وما كان من عوامل الأفعال لا يجوز أن يكون حرف خفض؛ لأنَّه من عوامل الأسماء وعوامل الأفعال لا يجوز أن تكون من عوامل الأسماء))[3]، أمَّا البصريون، فقد ذهبوا إلى أنَّها ناصبة جارة قياساً على (اللام)، و(حتى)، و(حاشى)[4]، وسبب اختلافهم هو أنَّ عملية تحديد وجه الشبه الذي يجمع بين الأصل، والفرع عملية ذاتية كما أشرنا إلى هذا قبل قليل، ومن ثم فأنَّ وجه الشبه الذي يراه الكوفيون لم يرتضه البصريون، والعكس صحيح.

---

(1) الأصول د. تمام حسان:

(2) الأصول: 158.

(3) الإنصاف في مسائل الخلاف: 570/2.

(4) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 570/2م78.

وما دامت المشابهة منتجاً ذهنياً محضاً، فإنَّ وجه الشبه قد يكون توهماً، فقد يتوهم الذهن شبهاً بين الفرع، والأصل، فيعتقد النحوي بصحته، ويقيس عليه، وحينها تكون المشابهة مبنية على التوهم كما في قياس يونس جواز دخول علامة النُدبة على الصفة في قولهم: (يا زيد الطويلاه) قياساً على المضاف، والمضاف إليه، إذ يرى أنَّهما ((اسمان تنزّلا منزلة اسم واحد، فلحقته علامة الندبة كالمضاف، والمضاف اليه في قولهم: واعبد المطلباه))[1]، ويرد ابن الحاجب هذا القياس، ويبين الفرق الحاصل بين الصفة، والموصوف، وبين المضاف، والمضاف اليه مما يظهر أنَّ القياس كان مبنياً على توهم تقارب المقيس، والمقيس عليه في وجه محدد، فيرى ابن الحاجب ((أنَّ المضاف، والمضاف اليه تركبّا، وصار مدلولهما واحداً، فصار كل واحد منهما كالزاي من زيد حتى أنَّك لو فصلت أحدهما عن الآخر لم تفهم المدلول أصلاً. وليس كذلك الصفة، والموصوف، فإنَّ الموصوف مستقل بالدلالة مع الذهول عن الصفة، إذ لم تأتِ إلا بعد تمام الأول، وكماله لغرض))[2]. فالصفة، والموصوف وإن كانا اسمين كالمضاف، والمضاف إليه إلا أنَّهما يختلفان في الدلالة اختلافاً يجعلهما مفترقين لا متفقين، فالمضاف، والمضاف اليه اسمان يشكلان اسماً واحداً في حين يظل الموصوف، والصفة اسمين مهما اتفقا في الدلالة على الشيء الواحد. ومن أمثلة التوهم في القياس قياس الكوفيين حكم ترافع المبتدأ، والخبر على عمل أداة الشرط، إذ إنَّهم يذهبون إلى أنَّ ((كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر ويقتضي صاحبه اقتضاء واحداً عمل كل واحد منها في صاحبه مثل ما عمل صاحبه فيه فلهذا قلنا: إنَّهما يترافعان كل واحد منهما يرفع صاحبه، ولا يمتنع أن يكون كل واحد منهما عاملاً ومعمولاً))[3] قياساً على عمل أداة الجزم في فعل الشرط، وعمل فعل الشرط فيها، ويستشهدون على ذلك بالآيات القرآنية، منها قوله تعالى ((أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى))[4]، وقوله تعالى ((أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ))[5]، إلا أنّ المشابهة بين أصل هذه المسألة، وبين فرعها ليس

(1) الأمالي النحوية: 20/3.

(2) الموضع نفسه.

(3) الأمالي النحوية: 45/1.

(4) سورة الإسراء: 110.

(5) سورة النساء: 78.

مشابهة حقيقية، بل مشابهة مبنية على التوهم، إذ نجد أنَّ الأنباري يشير إلى الفرق، والتباين بين فكرة ترافع المبتدأ، والخبر، وعمل أداة الجزم في فعل الشرط، وعمله فيها، ويظهر عدم مناسبة الآيات القرآنية لما استشهد به الكوفيون، إذ يقول: ((وأما ما استشهدوا به من الآيات فلا حجة لهم فيه من ثلاثة أوجه:

أحدها أنا لا نسلم أنَّ الفعل بعد (أياما)، و(أينما) مجزوم بـ(أياما)، و(أينما) وإنَّما هو مجزوم بـ(إن)، و(أياما)، و(أينما) نابا عن (إنَّ) لفظاً، وإن لم يعملا شيئاً.

والوجه الثاني: أنا نسلم أنَّها نابت عن (إن) لفظاً، وعملاً ولكن جاز أن يعمل كل واحد منهما في صاحبه؛ لاختلاف عملهما؛ ولم يعملا من وجه واحد، فجاز أن يجتمعا ويعمل كل واحد منهما في صاحبه بخلاف ما هنا.

والوجه الثالث: إنَّما عمل كل واحد منهما في صاحبه؛ لأنَّه عامل فاستحق أن يعمل، وأما هاهنا فلا خلاف أنَّ المبتدأ، والخبر نحو زيد أخوك اسمان باقيان على أصلهما في الإسمية والأصل في الأسماء أن لا تعمل فبَانَ الفرق بينهما))[1]. ويفهم من كلام الأنباري أنَّ وجه الشبه بين المقيس، والمقيس عليه ليس حقيقياً، بل أن القائس النحوي توهَّم أنَّ بينهما شبهاً، فقاس على أساسه.

ثانياً: لما كان مفهوم الأشباه يقتضي أن يكون للعلة وجودان، الأول: وجود فعلي يتحقق في الأصول، أي في ما يبنى على أساس التناظر، والثاني: وجود شبهي يظهر في الفروع، أو الأحكام التي تعمم على أساس الأشباه، كانت الفروع أقل درجة من الأصول، وأنَّها تقع في المرتبة الثانية بعد مرتبة الأصول؛ لأنَّ العلة توجد فيها وجوداً شبهياً، لا حقيقاً؛ لذلك كان مبدأ عدم مساواة الفرع بالأصل في الحكم مبدأً ضرورياً، بل من المبادئ الأساسية في الاستدلال القياسي التي يجب على النحوي الالتزام بها، وعدم مخالفتها كما نلحظ ذلك في حكم إبراز الضمير في اسم الفاعل إذا جرى على غير من هو له، نحو (هند زيد ضاربته هي))[2]، إذ ذهب البصريون إلى وجوب إبرازه في هذه الحالة محتجين بـ((أنَّ اسم الفاعل فرع على الفعل في تحمل الضمير إذ كانت

(1) الإنصاف في مسائل الخلاف: 45/1م 5.

(2) الإنصاف في مسائل الخلاف: 57/1م8.

الأسماء لا أصل لها في تحمل الضمير، وإنَّما يضمر فيما شابه منها الفعل كاسم الفاعل نحو ضارب، وقاتل، والصفة المشبهة به نحو حسن، وشديد وما أشبه ذلك فإذا ثبت أنَّ اسم الفاعل فرع على الفعل فلا شك أنَّ المشبه بالشيء يكون أضعف منه في ذلك الشيء فلو قلنا: إنَّه يتحمل الضمير في كل حالة إذا جرى على من هو له، وإذا جرى على غير من هو له لأدى ذلك إلى التسوية بين الأصل والفرع وذلك لا يجوز، لأنَّ الفروع أبداً تنحط عن درجة الأصول فقلنا: إنَّه إذا جرى على غير من هو له يجب إبراز الضمير ليقع الفرق بين الأصل والفرع))[1]، ومن ثم يجب أن تنحط الفروع أبداً عن درجة الأصول[2]، وأن يكون الفرع أضعف حكماً من الأصل[3]، وقد أشرنا في الفصل الثالث[4] إلى أنَّ حقِّ الشبه، أي درجة استحقاق الحكم المبنية على أساس مفهوم الأشباه يعتمد اعتماداً كلياً على قوة الشبه التي تعني مقدار المشابهة الحاصلة بين الأصل، وبين الفرع، فكلما كان مقدار التشابه عالياً كان حقُّ الشبه أكبر، والعكس صحيح، إذ يضعف الفرع كلما ضعفت درجة الشبه بينه، وبين الأصل ما يعني أنَّ حكمه سيكون ضعيفاً أيضاً. فيكون ضعف الفروع، وانحطاطها مرتبة عن درجة الأصول، وعدم مساواتها الأصول بسبب وجود العلة في الفرع وجوداً شبهياً لا حقيقياً كما في الأصول، أي أنَّ وجود العلة في الفرع وجود من الدرجة الثانية.

ثالثاً: ما دام الاستدلال القياسي يعتمد مفهوم الأشباه، فإنَّ وجه الشبه الجامع بين الأصل، والفرع كلما كان واضحاً، وقريباً كان الحكم القياسي أكثر قبولاً، ودرجته التصديقية عالية، وأما إذا كان وجه الشبه بعيداً غامضاً يحتاج إلى إمعان الفكر، وتدقيق النظر، فإنَّ درجة التصديق بالحكم القياسي ستكون ضعيفة، ومتدنية. ومثال النوع الأول، الذي يكون فيه وجه الشبه قريباً واضحاً قياس عمل اسم الفاعل على عمل الفعل المضارع لوجود شبه بينهما يتمثل في أربعة أوجه هي: الشبه اللفظي المتمثل في

---

(1) المصدر نفسه: 1/59-60م8.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 1/229م227.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 1/176م22.

(4) ينظر الفصل الثالث: 215.

الحركات، والسكنات[1]، والشبه المعنوي المتمثل في دخول اللام عليهما[2]، والثالث: كونهما يقبلان التخصيص، والعموم[3]، والرابع: كلاهما يمكن أن يكون صفة[4].

ومثال النوع الثاني الذي يكون فيه وجه الشبه بعيداً غامضاً قياس جواز حذف حرف الجر في قول العرب (ذهبت الشام) تشبيهاً لها بالظروف على أساس ((أنَّ كلَّ بقعة، وإن اختصت باسم ما كنحو المسجد، والدار، فله اسم يشاركه فيه سائر البقاع نحو: مكان، وموضع، ألا ترى أنَّ المسجد هو مكان، وان كان مسجداً، ولو قال قائل: قمت مكاناً طيباً، وهو يعني المسجد، جاز؛ لأنَّه أتى باللفظ الذي يشاركه فيه غيره، فكذلك الشام هو مكان، فإذا قال قائل: ذهبت الشام، وجعله ظرفاً من حيث كان مكاناً، وان لم يأتِ بلفظه جاز))ش[5]، فيرى السيرافي أنَّ هذا التشبيه ضعيف[6]، ويرى أنَّ ذلك القياس يقتضي ((أن يجيز في العالية، ونجد؛ لأنَّها مأخوذة من الارتفاع، وأنت لو قلت: ذهب فلان فوق لجاز؛ أنَّه ظرف))[7]. فوجه الشبه الجامع بين (الظروف) المقيس عليه، و(الشام) المقيس هو أنَّهما يتصفان بالمكانية، فجاز على رأي من ذهب إلى ذلك أن يحذف حرف الجر من الشام قياساً على الظروف. والضعف الذي أشار إليه السيرافي في هذا القياس يتمثّل في بعد وجه الشبه عن الملاحظة، إذ إنَّ الملاحظ في لفظ الشام ليس كونه مكاناً، بل الملاحظة فيه كونه موضعاً محدداً لا يشترك معه موضع أخر. ومن ثم صفة المكان لا يلتفت إليها لذلك هو قياس بعيد. كما أنَّ السيرافي نبّه إلى عدم جواز القياس على هذا الوجه، إذ قال: ((وهذا لا يقاس عليه))[8].

ولما كانت المشابهة تقع في مستويين كما بينا في الفصل السابق، المستوى اللفظي، والمستوى المعنوي، فإنَّ وجه الشبه المعنوي هو الذي سيخضع ثنائية القرب والبعد، أو الوضوح، والخفاء، فيكون تفاوت الأقيسة التي تستند إلى هذا المبدأ في تحقق الشبه

(1) ينظر: أسرار العربية: 52.

(2) ينظر: العلل في النحو: 29، و أسرار العربية: 51.

(3) ينظر: العلل في النحو: 29، و أسرار العربية: 51.

(4) ينظر: العلل في النحو: 29، و أسرار العربية: 51.

(5) شرح كتاب سيبويه: 292/2.

(6) ينظر: المصدر نفسه: 291/2.

(7) المصدر نفسه: 293/2.

(8) المصدر نفسه: 292/2.

المعنوي؛ لأنَّ وجه الشبه اللفظي لا يمكن أن يكون غامضاً؛ لأنَّه شيء مادي يتميز بالوضوح، والبيان.

رابعاً: لما كان وجه الشبه حقيقة يتفرد الذهن بإنتاجها، وابتكارها، فإنَّ ذلك يستلزم مجموعة من الضوابط، والمعايير التي تؤطر المعرفة الذاتية بإطار علمي، وتصوغه صياغة موضوعية، وهذا ما حدث في عملية الاستدلال القياسي، فإنَّ ضوابط هذا الاستدلال كما ذكرنا سابقاً، أكثر من ضوابط الاستدلال الاستقرائي، إذ إنَّ هناك ضوابط تخص الأصل، وأخرى تخص الفرع، وثالثة للعلة، ورابعة تتعلق بالحكم. ويبدو أنَّ الغاية من ذلك إخراج المعرفة القياسية القائمة على المشابهة من إطارها الذاتي إلى السياق العلمي، والموضوعي. وهكذا نكون قد بينا حقيقة فكرة النظائر، والأشباه، وأهم الآثار التي تتركها في ثنائية الأصل، والفرع. وفي طبيعة الأحكام التي تنتج بهذه الآلية.

مفهوم العلة النحوي، وتعدد القياس النحوي:

ذكرنا في مقدمة هذا المبحث أنَّ وظيفة مبحث التعليل النحوي تتجّسد في أمرين، الأول: تفسير العلاقات التركيبية بين الظواهر النحوية التي خضعت لاستقراء النحاة من خلال بيان الرؤية المعرفية التي بُنيت على أساسها القواعد، والأحكام المستنبطة بالاستقراء. والثاني: تعليل مدِّ الأحكام، وتعميمها على الظواهر النحوية. وقد وجدنا أنَّ هذا النوع من الظواهر ينقسم إلى نوعين، الأول: ظواهر تركيبية مناظرة للظواهر المستقراة، والثاني: مشابه للظواهر المستقراة. والنوع الثاني من الظواهر قد مثّل إشكالية حقيقية أمام النحويين في تأسيسهم نظرية النحو العربي، إذ بدت أحكامه متناقضة مع أحكام أخرى، مثال على ذلك أنَّهم قرروا أنَّ العمل من خصائص الأفعال، ولكنهم وجدوا أنَّ هذا الأمر لا يقتصر على الأفعال فقط، بل لاحظوا أنَّ بعض الأسماء عاملة كاسم الفاعل، والصفة المشبهة، والمصدر، وهو يناقض ما قرروه من انحصار العمل في الأفعال فقط، كما أنَّهم قرروا أنَّ الإعراب من خصائص الأسماء لكنهم وجدوا أنَّ الفعل المضارع معرب في بعض حالاته، وقرروا كذلك أنَّ البناء من خصائص الأفعال، والحروف إلا أنَّهم وجدوا بعض الأسماء مبنياً.

وكان الاقتصار على مبدأ التناظر في عملية البناء المعرفي فحسب لا يحل تلك الإشكالية، وإنَّما يقدم نظرية نحوية ذات تصورات، وأحكام متناقضة، بعضها يخالف بعض الآخر؛ لذلك لجأوا إلى إضافة مبدأ آخر هو مبدأ الأشباه، لا ليكون بديلاً عن المبدأ الأول، بل يكون رديفه الذي تكمن وظيفته في تعليل ذلك الاختلاف، والتباين في الأحكام النحوية.

ولو أردنا أن نحدد موقع مبدأ التشابه في مفهوم العلة النحوي، لوجدنا أنَّ النحويين حينما واجهوا تلك الإشكالية أحدثوا تغييراً في إحدى خصائص مفهوم العلة النحوي وهو البناء المفهومي للعلاقات التركيبية القائم على أساس التناظر، فرأوا أنَّ العلاقات المفهومية بين الظواهر النحوية مثلما تبنى على أساس مبدأ النظائر، فإنَّها يمكن أن تؤسس على مبدأ الأشباه مع إقرارهم بتغير نمط التعالق السببي لتغير نمط الارتباط المفهومي. فالعلاقة السببية (العلة) في ما يبنى على أساس التناظر تكون علاقة بين مفهومين متكافئين، فرفع الفاعل، والإسناد مفهومان متكافئان، ونقصد بذلك أنَّهما مفهومان حقيقيان، أمَّا العلاقة السببية في ما يبنى على أساس مفهوم الأشباه، فإنَّ العلاقة تكون علاقة مفهومية بين مفهومين غير متكافئين؛ لأنَّ الثاني منهما ليس مفهوماً حقيقياً، بل يشبه المفهوم الحقيقي، ففي إعراب الفعل المضارع يكون الارتباط بين إعرابه، ومشابهته اسم الفاعل، أي أنَّ الارتباط السببي بين الحكم، والعلة يكون بين مفهوم الحكم، وما يشبه مفهوم العلة. وكذلك في بناء الحروف، فإنَّ سبب البناء يكمن في طبيعة الحروف الأصلية، فتكون العلاقة السببية ارتباطاً بين مفهوم البناء، ومفهوم الحرف، لكن في حالة بناء الأسماء، فإنَّ العلاقة السببية تكون ارتباطاً بين مفهوم البناء (الحكم)، وما يشبه مفهوم الحرف (الأسماء المبنية)؛ لذلك قلنا: إنَّ العلاقات السببية في ما يُبنى على أساس التناظر تكون علاقات مفهومية متكافئَة؛ لأنَّ ذينك المفهومين مفهومان حقيقيان، أمَّا في العلاقات السببية، فإنَّ ما يبنى على أساس الأشباه تكون علاقات مفهومية غير متكافئة؛ لأنَّ الارتباط يكون بين مفهوم حقيقي يتمثل في معنى الحكم، وما يشبه المفهوم الحقيقي، أي ما يشبه علة الحكم.

وهذا ما يفسر لنا قوة الأحكام الأصول؛ لأنَّها قائمة على ارتباط مفهوم حقيقي بمفهوم حقيقي آخر، وضعف الأحكام الفروع؛ لأنَّها قائمة على أساس ارتباط مفهوم

حقيقي بما يشبه المفهوم الحقيقي، أو مفهوم من الدرجة الثانية. كما يفسر لنا قوة علة الأصل؛ لأنَّها تستبطن تعالقاً مفهومياً حقيقياً، وضعف علة الفرع لأنَّها تستبطن تعالقاً مفهومياً من الدرجة الثانية.

ويذهب النحويون إلى أنَّ المصدر الذي أخذوا منه مبدأ التشابه هو الواقع اللغوي العربي، إذ يرى سيبويه أنَّ العرب قد اعتمدت على هذا المبدأ في كلامها، إذ قال: ((وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً))[1]، بل إنَّه ينسب هذا الأمر إلى أستاذه الخليل الفراهيدي الذي يرى أنَّ العرب هي التي اعتمد على مبدأ التشبيه، إذ قال سيبويه: ((وسألته عن رجل اسمه: فو، فقال: العرب قد كفتنا أمر هذا، لما أفردوه قالوا: فمٌ، فأبدلوا الميم مكان الواو، حتَّى يصير على مثال تكون الأسماء عليه، فهذا البدل بمنزلة تثقيل لَوَّ ليُشبِه الأسماءَ فإذا سميتَّه بهذا فشَبِّهْه بالأسماء كما شبَّهت العربُ))[2]، كما أنَّ ابن جني صرّح بهذا المعنى، إذ قال: ((وأعلم أنَّ العرب تؤثر من التجانس والتشابه، وحمل الفرع على الأصل ما إذا تأمّلته عرفت منه قوّة عنايتها بهذا الشأن، وأنَّه منها على أقوى بال. ألا ترى أنَّهم لَمّا أعربوا بالحروف في التثنية، والجمع الذي على حدّه فأعطَوُا الرفع في التثنية الألف والرفع في الجمع الواو والجرّ فيهما الياء، وبقي النصب لا حرف له فيُمازَ بهِ جذبوه إلى الجرّ فحملوه عليه دون الرفع))[3]. وهكذا يكون مفهوم العلة النحوي قد فسر لنا اختلاف التعميم النحوي، أو القياس النحوي، كما أنَّه فسر لنا اختلاف علة الأصل عن علة الفرع.

(1) الكتاب: 32/1.

(2) الموضع نفسه: 264/3.

(3) الخصائص: 1/ 111.

الخاتمة

يصل البحث في نهاية المطاف إلى مجموعة من النتائج التي تمثل ثمرة قراءة النحو العربي في ضوء المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، وما يمكن أن يترتب على تلك القراءة:

١. مدخل النحويين للبناء المعرفي لم يكن مدخلاً تجريدياً برهانياً، وإنَّما استنبط النحويون أحكامهم من خلال بناء قِيمها التصديقية، أي أنَّ عملية تأسيس موضوع الحكم تتم من خلال بناء جانبه الذاتي، فتجعل الجانب الذاتي مدخلاً لبناء الجانب الموضوعي من الحكم، إذ لكل معرفة إنسانية جانبان الأول: الجانب الموضوعي، والثاني: الجانب الذاتي، لا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، فيبدو أن النحويين اتخذوا من الجانب الثاني مدخلاً لبناء الجانب الأول. ومن ثم كان التلازم الذي يعتمد عليه الاستدلال النحوي بشقيه الاستقرائي، والقياسي تلازماً ذاتياً، وهو تلازم يعني أنَ الاستنباط المعرفي يكون من خلال استنباط درجة التصديق بالمعرفة المولَدة من درجة التصديق بالمعرفة المولِدة؛ لذلك، فالاستدلال النحوي لم يكن استدلالاً ذاتياً محضاً ينتج آراء شخصية، واجتهادات فردية، كما أنَّه ليس استدلالاً برهانياً عقلياً يولّد أحكاماً عقلية تجريدية محضة، وإنَّما هو استدلال بحسب ما توصلنا اليه يستند إلى ثنائية (الذات والموضوع)، فيراعي كلا طرفي الثنائية في عملية التوالد المعرفي.

٢. مصدر البناء المعرفي عند النحويين لم يكن مصدراً واحداً، وإنَّما كان هناك مصدران لتوليد المعرفة النحوية. وما جعل النحويين يستنبطون معارفهم من مصدرين؛ لأنَّ ما يتم استنباطه في عملية الاستدلال هو القيمة التصديقية

للحكم النحوي، أي أنَّ البناء المعرفي يكون عن طريق الجانب الذاتي للحكم، ولما كان التصديق الإنساني المتمثل في الجانب الذاتي لأي معرفة محتاجاً في تكوينه، وتوليده إلى مسوّغ وسبب داعٍ، أصبح التصديق يتولد من مصدرين، الأول: المسوّغ الذي يجسد السبب الذي يدعو النفس الإنسانية إلى التصديق بشيء ما، والمصدر الثاني: داخلي يتمثل في حالة التصديق التي تتكون في النفس، ودرجة الاطمئنان التي توجد في النفس بفعل ذلك المسوّغ، إذ إنَّ النفس الإنسانية حينما تواجه ذلك المسوغ فأنَّها تعمل على تكوين درجة من التصديق بذلك الشيء تحدد فيها درجة اعتقادها بصحة تلك المعرفة، وهذا ما وجدناها في الاستدلال النحوي، فالاستدلال الاستقرائي في توليد الأحكام الأصول اعتمد على مصدرين، الأول: مثله مبدأ اطّراد النظائر، أو مبدأ تراكم الظواهر، أو الشواهد المؤيد لموضوع الحكم النحوي، والثاني: الذات المستقرية من خلال تكوين حالة التصديق بموضوع الحكم. وكذلك في الاستدلال القياسي، فقد تجسد المصدر الأول بمبدأ تراكم وجوه الشبه (المسوّغ العلمي للقياس)، والثاني: الذات القائسة التي اتخذت من وجود شبه بين المقيس والمقيس عليه علةً للتصديق بالحكم القياسي، ومن ثم فأنَّ كلا الاستدلالين يعتمد على الآلية الاستدلالية نفسها.

٣. قيمة المعرفة النحوية قيمة تصديقية تراكمية. ونقصد بالتصديق التراكمي هو أنَّ نمو قيمة المعرفة يكون بشكل تدريجي، ولا يولد دفعة واحدة؛ لأنَّ قيمة المعرفة بحسب هذا الاستدلال هي وليدة مبدأ التراكم، ففي الاستدلال الاستقرائي تعتمد القيمة التصديقية للحكم الاستقرائي على كثرة الشواهد المؤيدة لموضوع الحكم، فكلما كثرت تلك الشواهد وصلت القيمة التصديقية إلى حد الوجوب، وإذا ما صارت الشواهد نادرة، فإن قيمة الحكم النحوي ستكون بمرتبة الشذوذ الذي لا يقاس عليه. وكذلك في الاستدلال القياسي، فإنَّ القيمة التصديقية للحكم القياسي تعتمد على مبدأ تراكم وجوه الشبه بين الأصل، والفرع، فكلما كانت تلك الوجوه كثيرة كانت القيمة التصديقية للحكم القياسي أكبر، وأكثر إقناعاً، ومن ثم فإنَّ قيمة المعرفة النحوية تتراوح

بين القطع بالوجوب، وعدم القطع أو القطع بعدم وجوب، أو وجوب الضد، أو نفي الحكم.

وتجسّد هذه النقاط الثلاث خلاصة الأسس المعرفية للنحو العربي في ضوء مباحث نظرية المعرفة، إذ نلاحظ أنَّ وسيلة استنباط المعرفة هي الطريقة نفسها التي أطلق عليها المذهب الذاتي الطريقة الذاتية في التوالد المعرفي. ومصدر تلك المعرفة يتمثل في تصديق الذات المستنبطة، ومسوّغه، وأنَّ قيمة المعرفة المستنبطة قيمة تصديقية محتملة تعتمد درجتها على قوة المسوّغ العلمي الذي اتخذته النفس سبباً للتصديق بشيء معين.

٤. وما يترتب على قراءة النحو العربي في ضوء المذهب الذاتي في نظرية المعرفة أنَّ إغفال دراسة الاستدلال الاستقرائي عند النحويين يمنع الباحث من الاقتراب إلى الأسس المعرفية لمنظومته الاستدلالية، ويحول دون الوصول إلى فلسفة المنهج النحوي؛ لأنَّ النحو العربي علم استقرائي، وقواعده إنّما هي تعميمات استقرائية استنبطها النحويون من استقراء كلام العرب، ومن ثم فإنَّ تجاهل مفهوم الاستدلال الاستقرائي يعني تجاهل حقيقة القواعد النحوية؛ لأنَّ تلك القواعد إنَّما هي انعكاس حقيقي لذلك المفهوم.

٥. العزوف عن دراسة مفهوم الاستدلال الاستقرائي يعني تجاهل البعد التجريبي في النحو العربي. إذ إنَّ منهج الاستقراء منهج العلوم التجريبية، وما دام النحو وليد استقرائي، فيجب أن ينسب للعلوم التجريبية أكثر مما ينسب إلى العلوم العقلية، والفلسفية، ويكون الاعتناء منحصراً في جانبه العقلي فقط وإغفال جانبه التجريبي الذي مثّل اللبنة الأساسية فيه. وهو ما يشهد به واقع الدرس اللغوي الحديث، إذ إنَّ الدراسات، والبحوث تعنى بالتركيز على الجانب العقلي أكثر من عنايتها بالجانب التجريبي في النحو.

٦. وما يترتب على القراء ة المعرفية للمنهج النحوي هو انبناء هذا المنهج على أساس وحدة البنية المعرفية، إذ لا يوجد منهج قياسي مستقل بمفهومه، وأدواته، ووسائله، ويمثل مرحلة جديدة دخلتها النظرية العربية تأثراً بالعلوم الأخرى.

فالقياس – بحسب ما بينت الدراسة- يمثل جزءا من المنهج الاستقرائي ؛ لأنَّ مفهوم القياس هو التعميم، أو المد، أو الإلحاق، وهي عملية يلجأ إليها المستقري بعد إتمام عملية الاستقراء. ومن ثم فان دخول النحو العربي مرحلة القياس ضرورة منهجية يفرضها المنهج الاستقرائي، ولم يكن وجود القياس بدوافع خارجية اختلف المحدثون في تحديدها كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ووجود القياس القائم على أساس المشابهة بدلاً من التناظر، لا يعني تطوراً منهجياً في نظرية النحو العربي، إذ يظل هذا القياس لوناً من ألوان التعميم الاستقرائي، ودليل ذلك وحدة البنية المعرفية بين القياس القائم على المشابهة، ووحدة القياس القائم على التناظر، واعتماد مبدأ المشابهة بديلاً عن مبدأ التناظر لا يعني انزياحاً كبيراً في منظومة الاستدلال النحوي، فالتناظر، والتشابه متقاربان في دلالتيهما اللغوية، والاصطلاحية. ومن ثم فالقياس يعبر عن مرحلة من مراحل المنهج الاستقرائي. ولا ريب في أن يشكل القياس إشكالية كبرى عند المحدثين في قراءتهم التراث النحوي؛ لأنَّ مفهومه (التعميم) يمثل إشكالية معرفية كبيرة عند مناطقة الاستقراء، وبتعبير آخر أنَّ القياس أو التعميم يمثل المشكلة المنطقية التي يعاني منها الدليل الاستقرائي في عملية التوالد المعرفي التي تتلخص في عملية تعميم نتيجة الاستقراء على الظواهر التي لم يشملها الاستقراء. وكان ينبغي على الدارسين المحدثين الاستفادة من الدراسات المنطقية التي حاولت معالجة إشكالية التعميم (القياس) في الدليل الاستقرائي، ومقارنتها مع ما قام بها النحويون الذين لم يكن القياس، أو المد، أو الإلحاق يمثل أمراً مشكلاً؛ لأنَّهم وضعوا المبادئ التي تخلصهم من هذه الإشكالية.

٧. وحدة البنية المعرفية للمنهج النحوي لا تنحصر في اتفاق الاستقراء، والقياس في بنيتهما المعرفية، وإنَّما تجلت أيضاً في مبحث العلة النحوية. إذ إنَّ العلة بشكل عام تمثل مبدأ أساسيا من مبادئ المنهج الاستقرائي بل لا يتمكن أي مستقرٍ أن يقوم بعملية الاستقراء من دون تحديد مبدأ العلة، أو السببية؛ لأنَّه مبدأ يتجسد فيه مفهوم المنهج الاستقرائي، وفلسفته. فمنهج الاستقراء النحوي هو

الذي فرض وجود هذا المبحث في الدرس النحوي القديم، ودفع النحويين إلى دراسة العلة النحوية دراسة مستفيضة بعد أن أكثروا من تطبيق الاستدلال القياسي الذي يأتي بعد إنهاء مرحلة الاستقراء الأولى التي تمثلها حالة فحص الظواهر المستقراة، وملاحظة ما تشترك به من خصائص، وسمات. والدليل على أن مبحث العلة النحوية جزء ضروري من منهج الاستقراء عند النحويين أننا وجدنا مفهوم العلة النحوية يستند إلى الأسس المعرفية نفسها التي استندا إليها كل من الاستقراء، والقياس، ومن ثم فإنَّ ما عدَّه الدرس الحديث مرحلة متطورة لنظرية النحو العربي لا يشكل مرحلة منفصلة بقدر ما يشكل انتقالاً علمياً إلى مبدأ آخر من مبادئ الاستقراء وهو مبدأ السببية، أو العلية، وهذا يعني أنَّ النحو العربي كان علماً استقرائياً حتى في المراحل التي عدها المحدثون أطواراً جديدة، ومختلفة للنظرية النحوية دخلتها بتأثير عوامل خارجية، وليس عوامل منهجية.

٨. ما يترتب على القراءة المعرفية أنَّ التأثيرات الخارجية –ونقصد بها التأثيرات التي تأتي من خارج المنهج النحوي نفسه- لم تكن على مستوى تغير ذلك المنهج، وإزاحته عن طريقه الصحيح، مما يجعل للنظرية النحوية أطواراً مختلفة، ومراحل متعددة تفصل بينها قطيعة منهجية، وإنَّما تقتصر التأثيرات الخارجية سواء التأثر بالعلوم الإسلامية كالكلام، والأصول، والفقه، والحديث، أم بالعلوم اليونانية كالفلسفة، والمنطق على مستوى أدوات المنهج، وليس المنهج نفسه؛ لذلك فإنَّ النحو العربي كان وليداً استقرائياً، وعاش علماً استقرائياً، إذ بدأ النحويون باستقراء كلام العرب، ثم انتقلوا إلى مرحلة القياس، أو التعميم الاستقرائي، ثم اعتنى النحويون بفلسفة المنهج، ومبحث العلة وهو يمثل آخر الموضوعات النحوية تأليفاً، ومناقشة على المستوى المنهجي. ودليل ذلك أنّ النحويين بعد أن استوفوا مبحث العلة النحوية لم تكن هناك مفردة منهجية جديدة.

مصادر البحث ومراجعه

- القران الكريم.

- ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة تأليف بن أبي بكر الشرجي الزبيدي، تحقيق د. طارق الجنابي، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1428 – 2007م.

- الابستمولوجيا دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث د. زينب إبراهيم شوربا، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1425 – 2004م.

-الإتقان في علوم القران لجلال الدين السيوطي 911هـ، دار الفكر للطباعة، والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ1999-م.

- الاحتجاج بالشعر في اللغة الواقع ودلالته د. محمد حسن حسن جبل، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط.

- الإحكام في أصول الأحكام تأليف علي بن محمد الآمدي، علق علية عبد الرزاق عفيفي، د. ط

- أحكام الوجوب في كتاب سيبويه موزة المقبالي، مؤسسة الانشار العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2009م.

- أخبار النحويين البصريين تأليف أبي الحسن بن عبدالله السيرافي، تحقيق نخبة من العلماء، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، د. ط.

- ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي المتوفى 745هـ، تحقيق وشرح ودراسة د. رجب عثمان محمد مراجعة د. رمضان عبد التواب، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى 1418 هـ- 1998م.

- ارتقاء السيادة في علم أصول النحو للشيخ يحيى بن محمد أبي زكريا الشاوي المغربي الجزائري، تحقيق د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، العراق الرمادي، الطبعة الأولى 1411هـ – 1990م.

-أساس البلاغة تأليف الإمام الكبير جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى 538 هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ2001-م.

- الاستشهاد والاحتجاج باللغة، رواية اللغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللغة الحديث د. محمد عيد، عالم الكتب، الطبعة الثالثة 1988م.

- الاستقراء والمنطق الذاتي دراسة تحليلية شاملة لآراء المفكر الكبير محمد الصدر في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة الانتشار العربي يحيى محمد، الطبعة الأولى 2005م.

- أسرار العربية تأليف أبي البركات عبد الرحمن بم محمد أبي سعيد الأنباري 577هـ، تحقيق محمد بهجة البيطار، وعاصم بهجة البيطار، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الثانية 1425هـ2004-م.

- أسس الفلسفة د. توفيق الطويل، مكتبة النهضة العربية، مصر، د. ط.

- الأسس المنطقية في ضوء دراسة الدكتور سروش السيد عمار أبو رغيف، مركز رعاية الدراسات الجادة، دار الفقه للطباعة والنشر، 1432 هـ.

- الأسس المنطقية للاستقراء محمد باقر الصدر مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية 2002م.

- الأشباه، والنظائر في النحو للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد عبد القادر الفاطمي، المكتبة العصرية، بيروت2009م- 1430 هـ.

- أصالة الفلسفة الطبيعة العربية في مدرستي البصرة، وبغداد د. يحيى محمود احمد المشهداني، عالم الحكمة، بغداد 2010م.

-الأصول دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة 140 2000-م.

- أصول التفكير النحوي د. علي أبو المكارم، منشورات الجامعة الليبية، د. ط 1392 - 1973م.

-أصول الفكر اللغوي العربي دراسة في البنية والمنهج د. حامد ناصر الظالمي، دا الشؤون الثقافية العامة بغداد،، الطبعة الأولى 2011م.

- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي محمد حسين الطباطبائي، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، د. ط

- الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، د. ط.

- أصول النحو سعيد الأفغاني، مديرية الكتب، والمطبوعات الجامعية، د. ط، د. ت

- أصول النحو دراسة في فكر الأنباري د. محمد سالم صالح، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى 1427 هـ- 2006م.

- أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث د. محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة السادسة 1997م.

- الأعراب الرواة د. عبد الحميد الشلقاني، منشورات المنشاة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس ليبيا، الطبعة الثانية 1391هـ1982-م.

- الإغراب في جدل الإعراب، ولمع الأدلة في أصول النحو تأليف أبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن الأنباري المتوفي سنة 577هـ، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية 1391هـ-1979م.

- الاقتراح في علم أصول النحو تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى 911هـ، قرأه وعلّق عليه د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية مصر، د. ط 1425 هـ- 2006م.

- أمالي ابن الشجري لهبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي450هـ542-هـ، تحقيق د. محمود محمد الطانجي، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط.

- أمالي الزجاجي لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية 1407 1987-م.

- أمالي السهيلي لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبدالله الأندلسي، تحقيق محمد إبراهيم البنا، مطبعة السعادة، القاهرة. د. ط.

- الأمالي النحوية (أمالي القران الكريم) لابن الحاجب570 هـ- 464 هـ، تحيق هادي حسن حمودي، مكتبة النهضة العربية عالم الكتب، الطبعة الاولى1405 هـ1985-م.

- إنباه الرواة على أنباه النحاة تأليف الوزير جمال الدين أبي الحسن على بن يوسف القفطي المتوفى سنة624هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى 1424هـ2004-م.

- الانتصار لسيبويه على المبرد لأبي العباس أحمد بن محمد بن ولّاد التميمي النحوي المتوفى 332 هـ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الأولى 1416 هـ – 1996م.

- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين تأليف الشيخ الإمام كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد أبي سعيد الأنباري النحوي المتوفى 577هـ، د. ط 1982م.

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تأليف أبي محمد جمال الدن بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري المتوفى 761 هـ، تحقيق د. محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د. ط، 2008م-1429 هـ.

- الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب أبي عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس الدوني المتوفي 646 هـ، تحقيق د. إبراهيم محمد عبدالله، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، سورية الطبعة الأولى 1425 هـ -2005م.

- الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي المتوفى 337 هـ، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، د. ط.

- البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العلمية د. رجاء وحيد دويري، دار الفكر سورية، الطبعة الأولى 1421هـ – 2000م.

- بحوث في علم الأصول، محمد باقر الصدر، تقريرات السيد محمود الهاشمي، الناشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الثانية 1417هـ- 1997م.

- بحوث في علم النفس الفلسفي السيد كمال الحيدري، منشورات دار فراقد، الطبعة الأولى 1424 – 2003م.

- البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، تحقيق د. عبد العظيم الديب، د. ط.

- البسيط في شرح جمل الزجاجي لابن أبي الربيع عبيد الله بن أحمد بن عبيدالله القرشي الاشبيلي السبتي 599هـ688-هـ تحقيق الدكتور عيّاد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1407هـ- 1986م.

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، دمشق الطبعة الثانية1399هـ- 1979م.

- بنية العقل العربي د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثامنة 1007م.

- تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب د. محمد المختار ولد أباه، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1429هـ – 2008م.

- تجديد النحو العربي د. عفيف دمشقية، معهد الإنماء العربي، لبنان، د. ط 1981م.

- تحولات السببية دراسة في فلسفة العلم د. أفراح لطفي عبدالله، دار الشؤون الثقافية، بغداد الطبعة الأولى 2006م.

- التعليقة على كتاب سيبويه تأليف أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي المتوفى سنة 377هـ، تحقيق وتعليق د، عوض بن حمد القوزي، مطبعة الأمانة، القاهرة الطبعة الأولى 1410هـ- 1990م.

- التعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين دراسة ابستمولوجية د. جلال شمس الدين، توزيع مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د. ط 1994م.

- التعليل اللغوي في كتاب سيبويه د. شعبان العبيدي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الأولى 1999م.

- تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب لأبي القاسم سعيد بن سعيد الفارقي ت 391هـ تحقيق د. سمير أحمد معلوف، معهد المخطوطات العربي القاهرة، د. ط، 1993م.

- التفكير العلمي د. فؤاد زكريا، الناشر مكتبة مصر، د. ط.

- التفكير العلمي في النحو العربي الدكتور حسن خميس الملخ، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2002م.

- تقويم الفكر النحوي د. علي أبو المكارم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط 2005م.

- التكملة لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي المتوفى 377هـ، تحقيق، دراسة د. كاظم بحر المرجان، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان. الطبعة الثانية 1319 هـ- 1999م.

- تكوين العقل العربي د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان الطبعة التاسعة 2006م.

- التوقيفات على مهمة التعاريف زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي المتوفى 1031 هـ، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى 1410 هـ – 1990م.

- حاشية الصبان على شرح الاشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح شواهد العيني تحقيق د. عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت1425 – 2004م.

- الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون تأليف جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د. ط، 1403هـ - 1803م.

- الحذف والتقدير في النحو العربي د. علي أبو المكارم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى 2008م.
- حفريات المعرفة العربية الإسلامية[التعليل الفقهي]د. سالم يفوت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1990م.
- الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي د. عبد العال سالم مكرم، منشورات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، الكويت. د. ط 1977م.
- جون لوك إمام الفلسفة التجريبية د. راوية عبد المنعم، دار النهضة العربية لطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية1404ه1984م.
- الخصائص صنعة إمام العربية أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، د. ط.
- داعي الفلاح لمخبآت الاقتراح في النحو تأليف محمد علي ابن محمد علان بن إبراهيم البكري الصديقي المكي المعروف بابن علان المتوفى1057ه، تحيقي د. جميل عويضة، د. ط. 2011م - 1432ه.
- دراسات في الحكمة والمنهج السيد عمار أبو رغيف، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى 1426ه
- دراسات في العربية وتاريخها د. محمد الخضر حسين، الناشر المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية 1380 – 1960م.
- دراسات في فكر الشهيد الصدر نعمة الله الوائلي، الناشر أحقاف، إيران، الطبعة الأولى 1425ه.
- درس الابستيمولوجيا عبد السلام بنعبد العال، وسالم يفوت، توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثالثة 2001م.
- دروس في علم الأصول محمد باقر الصدر، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت لبنان، د. ط 1343ه – 2009م.

- ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، شرح وتعليق د. محمد حسين، الناشر مكتبة الآداب مصر، د. ط.

- رسالتان في اللغة لأبي الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبدالله الرماني، تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان الأردن، د. ط 1984.

- الرضي الاسترباذي أمير علي توفيق، مطبوعات الإدارة العامة لكليات البنات، الرياض السعودية، د. ط 1398 – 1978م.

- رواية اللغة د. عبد الحميد الشلقاني، دار المعارف، مصر، د. ط

- رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية وداد الحاج حسن، المركز الثقافي، الطبعة الأولى، م2001.

- السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2006م.

- سر صناعة الإعراب تأليف إمام العربية أبي الفتح عثمان بن جني المتوفى 392هـ دراسة وتحقيق د. حسن الهنداوي، د. ط.

- سيبويه إمام النحاة د علي النجدي، الناشر عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثانية 1979م.

- الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه د. خديجة الحديثي، منشورات المجمع العلمي بغداد، د. ط 1431 – 2010م.

- شرح ابن عقيل لبهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري، الهمذاني المتوفى 769 هـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، منشورات سيد الشهداء، إيران، د. ط.

- شرح التسهيل لابن مالك جمال الدين محمد بن عبدالله بن عبدالله الطائي الجياني الأندلسي 672هـ تحقيق د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الأولى 1410هـ- 1990م.

- شرح جمل الزجاجي لابن عصفور الاشبيلي، تحقيق صاحب أبو جناح، د. ط

- شرح شافية ابن الحاجب تأليف رضي الدين محمد بن الحسن الاسترباذي النحوي

المتوفى 646هـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ومحمد نو الحسن، ومحمد الزفراف، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الاولى1426هـ -2005م.

- شرح كافية ابن الحاجب تأليف رضي الدين الاستراباذي المتوفى 646هـ تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، إيران، الطيعة الثانية 1384.

- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي المتوفى 368هـ الجزء الأول، تحقيق د. رمضان عبد التواب، ود. محمود فهمي حجازي، ود. محمد هاشم عبد الدايم.، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية 1429 هـ -2008م.

- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي المتوفى 368هـ الجزء الثاني، تحقيق د. رمضان عبد التواب، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية 1429 هـ -2008م.

- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي المتوفى 368هـ الجزء الثالث، تحقيق د. فهمي أبو الفضل، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية 1430 هـ -2009م

- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي المتوفى 368هـ الجزء العاشر، تحقيق أ. د. صلاح رواي، د. مها مظلوم خضر، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية 1430 هـ -2009م.

- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي المتوفى 368هـ الجزء الثاني عشر، تحقيق أ. د. عبد الكريم محمد حسن جبل، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية 1430 هـ -2009م.

- شرح كتاب سيبويه (تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب) تأليف أبي الحسن علي بن محمد علي الحضرمي الاشبيلي المعروف بابن خروف المتوفى609 هـ دراسة وتحقيق محمد خليفة بديري، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، الجماهيري العظمى- طرابلس، الطبعة الأولى 1425هـ- 1995م.

- شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير تأليف محمد بن أحمد بن العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجّار المتوفى 972هـ، تحقيق د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان الرياض، د. ط 1413 – 1992م.
- شرح المفصل للشيخ موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي المتوفى 643هـ، تحقيق أحمد السيد سيد أحمد، المكتبة التوفيقية مصر، د. ط
- شعر الأحوص الأنصاري جمعه وحقق عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي مصر، الطبعة الثانية 1411 هـ – 1990م.
- الشواهد والاستشهاد في النحو د. عبد الجبار علوان النايلة، مطبعة الزهراء بغداد، الطبعة الاولى1396هـ -1976م.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي اللغوي، تحقيق د. عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف بيروت، الطبعة الأولى 1414هـ-1993م.
- الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع 2009م.
- طبقات النحويين واللغويين أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، الطبعة الثانية، د. ت.
- ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القران الكريم د. أحمد سليمان ياقوت، جامعة الرياض السعودية. د. ط هـ1401 – 1981م.
- العلل في النحو لأبي الحسن محمد بن عبدالله المعروف بالوراق المتوفى 381، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1421 – 2000م.
- علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات من العقلانية إلى جدل الذات د. شحاته صيام، دار ميريت القاهرة، الطبعة الأولى 2005م.
- العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي 100هـ-175هـ، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، د. ط.

- الفروق الغوية تأليف أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري المتوفى نحو سنة400هـ، علق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة 2006م1427-هـ.

- الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة الزواوي بغوره، دار الطليعة للطاعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005م.

- فلسفتنا محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الثانية 1427 هـ.

- الفكر النحوي عند العرب أصوله، ومناهجه د. علي مزهر محمد الياسري، الدار العربية للموسوعات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2003م -1423هـ.

- الفهرست لابن النديم تحقيق محمد أحمد أحمد، المكتبة التوفيقية، د. ط.

- فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح لأبي عبدالله محمد بن الطيب الفاسي، تحقيق د. محمود يوسف فجّال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية، الطبعة الثانية 1423هـ– 2002م.

- في النحو العربي نقد وتوجيه د. مهدي المخزومي، دار الشؤون الثقافية، العراق، الطبعة الثانية 2005م.

- القاعدة النحوية تحليل ونقد د. محمود حسن الجاسم، دار الفكر، الطبعة الأولى 1428هـ2007-م.

- القياس حقيقته، وحجيته د. مصطفى جمال الدين، مطبعة النعمان، النجف الأشرف. د. ط

- القياس في اللغة العربية د. محمد حسن عبد العزيز، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 1415 هـ– 1995م.

- القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة محمد عاشور السويح، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، الطبعة الأولى 1395 هـ– 1986م.

- كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي د. محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط 1986م.

- كتاب سيبويه لأبي بشر عمر بن عثمان بن قنبر، تحقيق، وشرح عبد السلام هارون، الناشر مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الرابعة 1425ه2004م.

- - كشف المشكل في النحو لابن الحيدرة اليمنيّ، دراسة وتحقيق هادي عطية مطر الهلالي، دار عمار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1423 هـ– 2002م.

- الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي المتوفى 1094ه، وضع هوامشه د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة للطباعة وانشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1419 -1998م.

- اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء عبدالله بن الحسين العكبري 616، تحقيق غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1416 هـ– 1995م.

- لسان العرب لابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم (ت 711هـ)، تحقيق عبدالله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة، د. ط.

- لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1416 – 1996م.

- اللغة والنحو بين القديم والحديث الأستاذ عباس حسن، دار المعارف مصر، الطبعة الثانية، د. ت.

- ما فات الإنصاف من مسائل الخلاف د. فتحي بيومي حمودة، د. ط.

- ما يجوز للشاعر من الضرورة للقزاز القيرواني 412، تحقيق د. رمضان عبد التواب، د. صلاح الدين الهادي، دار العروبة الكويت، د. ط.

- مباحث الأصول السيد محمد باقر الصدر تقريرات السيد محمود الهاشمي، دار البشير، إيران، الطبعة الثانية 1426 هـ.

- مبحث في الفاهمة البشرية ديفيد هيوم، ت د. موسى وهبة، الناشر دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2008م.

- مجالس العلماء لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون، الناشر مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الثالثة 1420 هـ – 1999م.

-المحكم والمحيط الأعظم في اللغة تأليف علي بن إسماعيل ابن سيده المتوفى 458هـ تحقيق د. مراد كامل، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، الطبعة الأولى 1392 – 1972م.

- مختار رسائل جابر بن حيان عني بتصحيحها، ونشرها پ. كرواس، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1422 – 2002م.

- مختصر المعاني سعد الدين التفتازاني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، د. ط 1424 هـ - 2004م.

- المدارس النحوية د. خديجة الحديثي، دار لنشر والتوزيع، اربد الأردن، الطبعة الثالثة1422 هـ– 2001م.

- المدارس النحوية د. شوقي ضيف. دار المعارف القاهرة، الطبعة العاشرة 2008م.

- مدرسة البصرة النحوية نشأتها، وتطورها د. عبد الرحمن السيد، دار المعارف مصر، الطبعة الأولى. د. ت.

- المدرسة الكوفية ومنهجها في دراسة اللغة والنحو د. مهدي المخزومي، مطبعة دار المعرفة بغداد، د. ط 1374هـ- 1955م.

- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة السيد كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى 1425 هـ– 2004م.

- مراتب النحويين تأليف عبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 1430 هـ – 2009م.

- مراحل تطور الدرس النحوي د. عبدالله بن حمد الخثران، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط 1993.

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للعلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد جاد المولى، على محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت، د. ط.

- المسائل البصريات لأبي علي الفارسي، تحقيق ودراسة د. محمد الشاطر أحمد محمد أحمد، مطبعة المدني مصر، الطبعة الأولى 1405 هـ – 1985م.

- مسائل خلافية في النحو لأبي البقاء العُكبري616هـ تحقيق د. عبد الفتاح سليم، مكتبة الآداب القاهرة، الطبعة الثالثة 1428 هـ – 2007م.

- المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات لأبي علي النحوي المتوفى 377هـ، تحقيق ودراية صلاح الدين عبدالله السبكاوي، مطبعة العاني بغداد، د. ط.

- مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء د. فخر الدين قباوة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 1424 هـ – 2003م.

- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي تأليف العلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي المتوفى 770هـ، مطبعة التقدم العلمي 1322هـ.

- معاني القرآن لأبي سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط المتوفى سنة 215 هـ، تحقيق د. هدى محمود قراعة، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1411 هـ-1990م.

- معجم البلاغة العربية د. بدوي طبانة، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة السعودية، الطبعة الثالثة 1408 هـ -1988م.

- معجم العلماء العرب د. باقر أمير الورد، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى 1406 هـ– 1986م.

- المعجم الفلسفي د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، د. ط 1982.

- المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية، مصر، د. ط 1403 هـ -1982م.

- المعجم الفلسفي مراد وهبة، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.

- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية جلال الدين سعد، دار الجنوب للنشر، تونس، د. ط 2004.

- المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة. د. ت.

- مغني اللبيب عن كتب الاعاريب تأليف الإمام ابن هشام الأنصاري 761هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، د. ط، 2007م- 1428هـ.

- المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر والتوزيع د. ط 1982م.

- المقتضب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفى 285هـ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، د. ط.

- مقدمات في الفلسفة د. علي عبد المعطي محمد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د. ط 1405 هـ-1985م.

- المقرب في النحو لعلي بن مؤمن المعروف بابن عصفور الاشبيلي المتوفى سنة 669 هـ، تحقيق د. أحمد عبد الستار الجواري، وعبدالله الجبوري، الطبعة الأولى 1392 هـ – 1972م.

-من أسرار اللغة د. إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثامنة د. ت.

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 1404 – 1984م.

-المنصف في شرح التصريف لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق إبراهيم مصطفى، وعبدالله أمين، وزارة المعارف مصر، الطبعة الأولى 1373هـ - 1954م.

-المنطق العلامة محمد رضا المظفر، الناشر اسماعيليان إيران، الطبعة الحادية عشرة. 1425 هـ

- منطق الاستقراء السيد عمار أبو رغيف، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى 1427 هـ.

- منطق الاستقراء المنطق الحديث د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة المرافئ الإسكندرية، د. ط 1999م.

- المنطق والابستمولوجيا (معيار العلم والمعرفة) د. هاني يحيى نصري، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق2003م.

- منهج الاستقراء العلمي د. حسين علي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت بنان، الطبعة 2010م.

- منهج الاستقراء في العلوم الإسلامية د. عبد الزهرة البندر، دار الحكمة، للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1413هـ- 1992م.

- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة محمد تقي اليزدي، مكتبة طريق المعرفة، العراق، الطبعة 1427 هـ- 2006م.

- موجز في أصول الدين محمد باقر الصدر تحقيق ودراسة عبد الجبار الرفاعي، ايران، د. ط 1422 هـ- 2001م.

- موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار ذوي القربى، الطبعة الثانية 1429 هـ.

- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تحقيق د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1996م.

- النحو العربي العلة النحوية نشأتها وتطورها د. مازن المبارك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 1974م - 1393 هـ.

- النحو العربي نقد وبناء د. إبراهيم السامرائي، بغداد، 1986م.

- النحو العربي والدرس الحديث بحث في المنهج د. عبده الراجحي، دار النهضة العربي للطباعة والنشر، بيروت، د. ط 1406 هـ - 1986م.

- النحو العربي والعلوم الإسلامية دراسة في المنهج د. محمد الحباس، عالم الكتب الحديثة إربد، الطبعة الأولى 1430 هـ2009-م.

- نحو القرآن د. عبد الستار الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، د. ط 1394 هـ-1974م.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا لبنان، الطبعة الأولى 1424 -2003م.
- نظام الارتباط، والربط في تركيب الجملة العربية د. مصطفى حميدة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، الطبعة الأولى 1997م.
- نظرات في التراث اللغوي العربي د. عبد القادر المهيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1993م.
- نظرية الأصل والفرع في النحو العربي د. حسن خميس الملخ، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2001م.
- نظرية التعليل النحوي في الدرس اللغوي في القديم والحديث د. محمد بن سليمان بن مهنا الكندي، دار السرة للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى 2007م – 1427 هـ.
- نظرية التعليل النحوي في النحو العربي بين القدماء والمحدثين د، حسن خميس الملخ، دار الشروق للنشر والطباعة، د. ط، 200م.
- نظرية التقريب، والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية د. احمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى 1418 – 1997م.
- نظرية اللسانيات النسبية دواعي النشأة محمد الارواغي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 1431 – 2010م.
- نظرية المعرفة جواد آملي، دار الصفوة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1417 -1996م.
- نظرية المعرفة عند أرسطو د. مصطفى النشّار، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة1995م.
-نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين د. محمود زيدان، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الأولى 1998م.

- نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر د. صباح حمودي المعيني، بيت الحكمة بغداد، الطبعة الأولى 2009م.

- نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة د. عادل السكري، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى 1420 هـ1999-م.

- نظرية المعنى في الدراسات النحوية د. كريم حسين ناصح الخالدي، دار صفاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2006م – 1427هـ.

- النظير وأصول النحو في العربية د. أحمد حسن العزام، دار جليس الزمان، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2010م.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى 911هـ تحقيق د. عبد الحميد الهنداوي، المكتبة التوفيقية، القاهر، مصر، د. ط، د. ت.

الرسائل والبحوث:

- الاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول رائد عبدالله حمد السامرائي، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى مجلس الآداب في جامعة بغداد، 2006م- 1427 هـ.

- أسئلة الذكرى، والواقع الفكري الراهن، خالد توفيق، مجلة قضايا إسلامية، 373-372، عدد 3، لسنة 1417هـ1996-م.

- الاستقراء في النحو د. عدنان محمد سلمان: 142، 187، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3، مج1984، 35.

- أصوليو النحو وتأثرهم بأصوليي الفقه سعد عبد الحسين فرج الله، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة البصرة /كلية الآداب 1427 هـ – 2006.

- التأسيس في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر للسيد عمار أبو رغيف: 38-37، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد: 3لسنة 1417هـ1996-م.

- التجديد في المنهج الكلامي حبيب الفياض: 138، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد (11و12)، لسنة1421هـ- 2000م.

- التغليب عند الأصوليين تنظيرا وتنزيلا د. عمر بن صالح بن عمر: 258، بحث منشور في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية، والإنسانية مج 3، ع 2، 1427 - 2006.

- الدليل الاستقرائي عند المفكر محمد باقر الصدر يحيى محمد: 59، مجلة المنهاج، عدد (21)، لسنة (1422هـ.

- رسالتان في اللغة لأبي الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبدالله الرماني، تحقيق بتول قاسم حسين، مجلة المورد، العدد الأول، المجلد 23، لسنة 1996.

- الشهيد الصدر منهج الإبداع: إبراهيم العبادي: 9، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 12، 11، لسنة 1421هـ- 2000 م.

- شواهد سيبويه الشعرية في جهود النحويين ندى شعلان موحان رسالة ماجستير مقدمة مجلس كلية التربية (ابن رشد) 2006م- 1427 هـ.

- شواهد النحو النثرية تأصيل ودراسة صالح الغامدي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، 1408هـ.

- علة كثرة الاستعمال في كلام سيبويه د. رشيد العبيدي مجلة المجمع العلمي العراقي، مج53، العدد2-1، 2005م.

- العلة النحوية محاولة لتفسير نظام اللغة احمد مطر العطية، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد 11، العدد 1 1419هـ-1999م.

- الفرضيات وآثارها في أحكام النحو العربي نجاح حشيش بادع العتابي، رسالة مقدمة إلى جامعة بغداد كلية الآداب، 1423 هـ- 2002م.

- فلسفة الدين من منظور الشهيد الصدر محمد أميم أحمدي: 571 مجلة قضايا إسلامية، عد 3، 1417هـ-1996م.

- قواعد التوجيه عند ابن الأنباري أحمد نزال غازي الشمري، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم، جامعة القاهرة، 1430هـ- 2009م.

- محاضرات تأسيسية في المنطق الذاتي محمد باقر الصدر: 36، مجلة المنهاج، عد41، لسنة1427هـ- 2006م.

- محاضرات تأسيسية في المنطق الذاتي السيد محمد باقر الصدر: 11-10، مجلة المنهاج، عدد14، لسنة1422هـ- 2001م.

- محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي: 27، مجلة المنهاج عدد (41)، 1426هـ).

- محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي محمد باقر الصدر: 12 -13 مجلة المنهاج، عدد42، لسنة1427هـ- 2006م.

- المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر الشيخ عبد الجبار الرفاعي: 505، مجلة قضايا إسلامية، عدد (3) لسنة (1417هـ-1996م).

- مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر السيد كمال الحيدري: 221، مجلة قضايا إسلامية، عدد (3)، 1417هـ-1996م.

- المشابهة في النحو العربي نعمان عنبر هويرف الإبراهيمي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة البصرة، كلية التربية 1423 هـ- 2002م.

- مصطلح علم الحديث، والتقعيد النحوي عند سيبويه د. فكري محمود سليمان، مجلة علوم اللغة مج 5، ع 4، 2002.

- المضارعة في الدرس اللغوي، والنحوي محمد يوسف عبد الله، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية 1410هـ- 1989م.

- مفهوم المضارعة في الفكر النحوي عند سيبويه د. عزة عبد الفتاح عبد الحكيم: 38، مجلة علوم اللغة، مج 1، ع 3، 1998.

- نظرية العامل في النحو العربي دراسة التركيب د. عبد الحميد مصطفى السيد، مجلة جامعة دمشق، المجلد 18، العدد4+3 لسنة 2002م.

الفهرس

يمكن أن نَصفَ الاتجاه الذي درس منهج النحو العربي في ضوء علم أصول الفقه لتحديد مفهومه، وكشف مبادئه المولّدة، وأسّس ما عُرِف بعلم أصول النحو أنَّه أول محاولة علمية جادة سعت إلى تشخيص الأسس المعرفية للنحو العربي لاعتقاد أصحاب هذا الاتجاه بأنَّ أدلة النحو يمكن وصفها بالأصول كما أنَّ أدلة الفقه توصف بالأصول كما أشار إلى ذلك الأنباري في مقدمة رسالته الثانية (لمع الأدلة).

وقد استعان هذا الاتجاه بمصطلحات أصول الفقه، ومفاهيمه لتحديد الفكر المؤسس للنحو العربي الذي رُسِمَ على شكل صورة أصولية؛ لأنَّ الدارسين قاموا بعملية نقل المفاهيم، والمصطلحات الأصولية إلى الدرس النحوي، فأصبح في النحو قياس جلي، وآخر خفي، وإجماع، واستصحاب حال، واستحسان، وصار في النحو تعارض أدلة، وترجيح، وغيرها من المصطلحات الأصولية، وهو ما يبدو واضحاً في كتاب الاقتراح للسيوطي، وشروحه. أمّا الدارسون المحدثون من أصحاب هذا الاتجاه، فقد أخذت عندهم أطروحة (أصول النحو) بعداً تاريخياً، إذ غلب على دراستهم أرخنة كل أصل من الأصول التي أقرها مؤسسو هذا الاتجاه.


لبنان - بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com


56 Laurel Cres. London. Ontario. Canada
Tel: +1 2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com


ISBN 978-1-9881504-8-2

Designed by CMYK Studio